2019 Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Yılı
Armağanı...

EL-FEVÂİDÜ'L-HÂKÂNİYYE

Şirvânî'nin Bilimler Tasnifi

SADREDDİNZÂDE MEHMED EMİN ŞİRVÂNÎ

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 120

Bilim ve Felsefe Serisi : 45
Kitabın Adı : EL-FEVÂİDÜ'L-HÂKÂNİYYE
Şirvânî'nin Bilimler Tasnifi
Müellifi : Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî (ö. 1036/1627)
Özgün Dili : Arapça
Çeviri : Ahmet Kamil Cihan, Davut İltaş, Yavuz Fırat, H. Yunus Apaydın, Osman Bayder, Muammer Sarıkaya, Salih Yalın, Hasan Umut, Mehmet Arıkan, Elif Bağa, Hakkı Tekin, Hüseyin Gazi Topdemir, Tunç Şen, Taha Yasin Aslan, Ersan Türkmen, Tuna Artun
Eleştirmeli Metin : Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Ersan Türkmen
Çeviri Editörleri : Ahmet Kamil Cihan, H. Yunus Apaydın, Salih Yalın, Mehmet Arıkan
Editör : Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan
Proje Yöneticisi : Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı
Sorumlu Koordinatör : Muhammed Uysal, Yazma Eser Uzmanı
Kitap Tasarım : AS-64 Basın-Yayın Tanıtım, Org. ve Paz. Ltd. Şti.
Baskı : İmak Ofset Basım Yayın
Akçaburgaz Mah. 137. Sk. No: 12 Esenyurt/İstanbul
Tel: 444 62 18 www.imakofset.com.tr / Sertifika No. 12531
Baskı Yeri ve Yılı : İstanbul 2019
Baskı Miktarı : 1. Baskı, 1500 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog Record

Mehmed Emin Şirvânî,
Şirvânî'nin Bilimler Tasnifi, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*

1. İslâm Bilim Tarihi, 2. İlimler Tasnifi, 3. Şer'î İlimler, 4. Edebî İlimler, 5. Aklî İlimler, 6. Mehmed Emin Şirvânî, 7. Osmanlı Medreseleri, 8. Sultan I. Ahmed.

ISBN: 978-975-17-4153-0

T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Süleymaniye Mah. Kanuni Medresesi Sok. No: 5 34116 Fatih / İstanbul
Tel.: +90 (212) 511 36 37
Faks: +90 (212) 511 37 00
info@yek.gov.tr
www.yek.gov.tr

EL-FEVÂİDÜ'L-HÂKÂNİYYE

ŞİRVÂNÎ'NİN BİLİMLER TASNİFİ

(ÇEVİRİ - ELEŞTİRMELİ METİN)

SADREDDİNZÂDE
MEHMED EMİN ŞİRVÂNÎ
(ö. 1627)

Editör
Ahmet Kamil Cihan

TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kabiliyetiyle bilim, sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve iş birliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşa edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gökkubbe altında gelişen her değer, hakikatin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslâm ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı ön planda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine'de, Kâhire'de, Şam'da, Bağdat'ta, Buhara'da, Semerkant'ta, Horasan'da, Konya'da, Bursa'da, İstanbul'da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecek değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanlarının geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz metinlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşa edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hâsılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan
Cumhurbaşkanı

İÇİNDEKİLER

MEYMENE:
EDEBÎ İLİMLER OLARAK ADLANDIRILAN ARAPÇA İLİMLER ÜZERİNE

MEYSERE:
AKLÎ İLİMLER ÜZERİNE

GİRİŞ

MEHMET EMİN ŞİRVÂNÎ VE *EL-FEVÂİDÜ'L-HÂKÂNİYYE* ÜZERİNE

1. Şirvânî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Adı Mehmet Emin olup, İbn Sadreddin diye bilindiği gibi, Mollazâde olarak da meşhurdur. Şirvan'da dünyaya geldiği için Şirvânî diye de anılan Mehmet Emin, ilk eğitimini âlim olan babası Sadreddin Efendi'den alır. Daha çok astronomi alanındaki bilgisiyle temayüz eden Molla Hüseyin Halhalî'den (ö. 1014/1605) başta kelâm ve mantık olmak üzere birçok ders okur. Şirvânî'nin hoca silsilesini Devvânî'ye kadar götürmek mümkündür.[1] Şirvan bölgesinin Safevîlerin eline geçmesi ve dinî baskı sebebiyle büyük sıkıntıya maruz kalarak göç etme mecburiyetinde kalan Şirvânî, önce Halep'e sonra da Diyarbakır'a gider; Diyarbakır beylerbeyi Nasuh Paşa (ö. 1023/1614) onu kendine muallim tayin eder. Bu sırada Şâfiîlikten Hanefîliğe geçtiği ifade edilen Şirvânî, Hüsrev Paşa Medresesinde müderrislik görevinde bulunur. Hac vazifesini eda etmek üzere Mekke'ye; Nasuh Paşa'nın sadrazam olmasıyla 1020/1611 yılında İstanbul'a gider. 1021/1612 yılında İstanbul'da sahn müderrisi olur. Bir yıl sonra da Edirne Selimiye Medresesine tayin edilir. 1024/1625 yılında Halep kadılığına getirilen Şirvânî aynı yıl Mekke payesi ile emekli olur; iki yıl sonra da Sultan I. Ahmet (1603-1617) adına yaptırılan dârülhadise hoca tayin edilir. İstanbul kadılığından emekli edilerek ödüllendirilir. Derslerine üç yüzden fazla talebenin rağbet ettiği ve kazaskerlerin dahi derslerini dinlemeye özen gösterdiği Şirvânî, 1036/1626 tarihinde Üsküdar'da vefat eder. Mehmet Süreyya (ö.1327/1909), neslinden birçok müderris kadı ve kazaskerin yetiştiğini ve bunların Mektûbîzâde ve Kassâmzâde şeklinde günümüze kadar geldiğini haber verir.[2]

---

1 Şirvânî'nin hoca silsilesi şu şekilde verilebilir: Devvânî→ Mahmud Şîrâzî→ Mirzâcan Bağnevi Şîrâzî, → Molla Hüseyin Halhalî → Mehmet Emin Şirvânî. bk. Mustakim Arıcı, "Sadreddinzade Mehmed Emin Şirvânî", *Osmanlı Felsefesi- Seçme Metinler* içinde, ed. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik yayınları 2015), 334.

2 Arıcı, Şirvânî'nin evlâtlarının ilmi başarılarını şöyle tespit eder: Feyzullah Efendi müderristir, oğlu

1.2. Eserleri

Şirvânî birçok eser kaleme almıştır. Çoğu yazma hâlinde bulunan bu eserleri üç grupta değerlendirmek mümkündür. Birincisi öğrencilere veya dostlarına yönelik ilmî çalışmalar, meselâ tefsir, Arap edebiyatı ve mantıkla ilgili çalışmaları bu cümleden sayılabilir. İkincisi de talep üzerine veya çağın güncel sorunları üzerine kaleme alınan eserlerdir. Meselâ *Tercümânu'l-Umem* veya *Şerhu Kavâidi'l-Akâid* bu grupta değerlendirilebilir. Üçüncüsü ise mevcut birikimini dikkate alarak ilimler üzerine yazdığı *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* adlı eserdir.

Şirvânî'nin eserleri bir liste hâlinde şöyle sıralanabilir:

1. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*: Birçok nüshası olmakla birlikte en eskisi Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa koleksiyonu 51 numarada kayıtlıdır.
2. *Tefsîru Sûreti Yâsîn*: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 314/3.
3. *Tefsîru Sûreti'l-Feth*: Ömer Çelik hazırladığı yüksek lisans tezi içinde tahkik etmiş ve değerlendirmesini yapmıştır.[1]
4. *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*: Ahmet Faruk Güney hazırladığı doktora tezinde hem neşretmiş hem de değerlendirmesini yapmıştır.[2]
5. *Tefsîru Âyeti'l-Kürsî*: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 314/2.
6. *Hâşiye alâ Cüz'i'n-Nebe'i min Tefsîri'l-Beyzâvî*: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa 66/1.
7. *İ'râbu Âyeti'l-Kürsî*: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 3712/2.
8. *Şerhu Hadîsi "İza Kâtele Ahadukum Fe'lyectenibi'l-Vech"*: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1143/24.
9. *Resâil*: Muhtelif âyetlerin tefsirini konu alır. Süleymaniye Kütüpha-

---

Sadık Mehmet Efendi de müderrislik, kadılık, Anadolu kazaskerliği, Şeyhülislâmlık yapmış olup, mantığa dair eserleri vardır. Sadık Efendi'nin oğlu Mehmet Efendi bir süre kassâm-ı askerî görevinde bulunduğu için onlara Kassâmîler denmiştir. Sadık Efendi'nin diğer oğlu mektûb-ı fetva görevinde bulunduğu için onlara da Mektûbîzâdeler denmiştir. Şirvânî'nin diğer oğlu Rûhullah Mehmet Efendi olup, kadılık ve müderrislik yapmıştır. Onun da soyundan müderris ve kadılar yetişmiştir. Şirvânî'nin diğer oğlu Ni'metullah Efendi kadılık görevinde bulunmuştur. Arıcı, "Sadreddinzade Mehmed Emin Şirvânî", 336-337; Ahmet Kamil Cihan, "Şirvani'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: El-Fevaidu'l-Hakaniyye", *International Journal of Social Science JASS*, (2013), 6 /4, 229-24.

1 Ömer Çelik, *Muhammed Emin b. Sadreddin Şirvânî'nin Hayatı ve Fetih Suresi Tefsirinin Tahkiki*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992).

2 Ahmet Faruk Güney, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefî Tefsir Geleneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).

nesi, Bağdatlı Vehbi Efendi 2041/81.

10. *Şerhu Kavâidi'l-Akâid li'l-Gazzâlî*: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1235. Bu eserle ilgili bir değerlendirme yazısı hazırlanmıştır.[1]

11. *Risâle fî Ma'rifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd*. Bu eserin diğer adı da Nebzetun Mine'l-Hakâik ve Zübdetun Mine'd-Dekâik'dir. Bu eser cismanî dirilişe ilişkin bir deneme olup, tahkik ve tercümesi yayımlanmıştır.[2]

12. *Risâle fî Mes'eleti'l-Îmân*: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1366/2.

13. *Hâşiye alâ Dîbâceti Şerhi'd-Devvânî li'l-Akâid*: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye bölümü 752/2

14. *Tercümânu'l-Ümem*: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa 123/2. Türkçe kaleme alınan bu eserle ilgili tanıtım yazısı yazılmıştır.[3]

15. *Risâle fî İşkâli Kevni "Vahdehu" fî Lâ İlâhe İllallahu Vahdehu Lâ Şerîke Leh*: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 3312/2

16. *Şerh alâ Ciheti'l-Vahdeti li'l-Fenârî*: Matbaa-i Amire'de 1262 ve 1271'de tabedilmiştir.

17. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Halhalî ale't-Tehzîb*: Mantığa dair bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez 2264/6'da kayıtlıdır.

18. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hüsam Kātî alâ Îsâgûcî*: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 1770/1.

19. *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Suğrâ li's-Seyyid*: Mantığa dair bu eser Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade 706/7'de kayıtlıdır.

20. *Ta'lîka alâ Hâşiyeti's-Seyyid ale'ş-Şemsiyye*: Mantığa dair bu eser Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1940'da kayıtlıdır.

21. *Hâşiye ale'l-Mutavvel*: Süleymaniye Kütüphanesi, Servili 263.

22. *Şerhu Risâleti li'l-Halli Mes'eleti'd-Dâireti'l-Hindiyye*: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa 1041/8.

---

1 Hülya Alper, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şirvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği*", İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012), 21, 59-80.

2 Ahmet Kamil Cihan- Arsan Taher, "Mehmed Emin eş-Şirvânî'nin Meâd ile İlgili Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* (Nisan 2016), 2/4, 57-102. Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade 321/2.

3 Abdulkadir Karahan, *Tercümanü'l-Ümem (İtikad Mezhepleri Üzerine Bir Yazma)*, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Yayını 3, 1962; Ethem Ruhi Fığlalı, "İbn Sadreddin Şirvânî ve İtikadî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1981): 249-276.

23. *Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhûreteyn "Ayneyni Ayneyni"*: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 3449/15.

24. *Risâle fi'l-İbâde*. Eyüp Yaka tarafından bu risâle tercüme edilmiştir.[1]

25. *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*.

2. *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* Üzerine

Müellifin önsözde verdiği bilgilerden hareketle bu eserin çok daha önceden yazılmaya başlandığı fakat engeller sebebiyle tamamlanmadığı anlaşılmaktadır. Uzun zamana yayılan bu eser, yazarının şer'î, edebî ve aklî ilimlerdeki meselelere vukûfiyetini göstermesi bakımından da önem arz etmektedir. Önemli meselelerde felsefî, kelâmî ve sûfî anlayışları mukayeseli bir şekilde vererek okuyucunun düşünce ufkunun genişlemesine imkân verdiği gibi tercihlerinde de meselenin durumuna göre kelâmî veya sûfî bakış tarzını öne çıkartmaktadır.

Eserin adıyla ilgili şöyle bir analiz yapmak mümkün görünmektedir. Müellife göre eser her ilim tâlibinin kolayca ulaşamayacağı kıymetli tahkik ve tetkikler içerdiği için buna işaret etmek üzere esere el-fevâid, yani faydalı bilgiler adını vermiştir. Eserin ithaf edildiği sultanın I. Ahmed olduğu dikkate alınırsa Hakan Ahmed Han'a işaret etmek[2] üzere el-Hâkâniyye el-Ahmediyye Haniye terkibi kullanılarak eserin tam adının *el-Fevâidü'l-Hâkâniyyetü'l-Ahmediyye Hâniyye* şeklinde olduğu söylenebilir.

Kitabın tertibi ise mukaddime, kalb, meymene, meysere ve sâka şeklinde beş kısımdan oluşur ki müellifin de beyan ettiği üzere bu, sultanın ordularının tertibine göre yapılmıştır. Bu tertibin bir benzeri daha önce Taşköprizâde'nin *Şerhu Mesâliki'l-Halâs fî Mehâliki'l-Havâs* adlı eserinde kullanılmıştır.[3] Bu beşli taksim, ordunun savaş alanına yakın yerlerdeki yürüyüş düzenini gösterir. Sefer öncesi ve sonrasında ordunun durumunu inceleyen bir yazıda belirtildiği üzere "Önde akıncılar, esas ordunun hemen önünde azaplar, merkezde yeniçeriler ve kapıkulları, kanatlarda ise tımarlı sipahiler yer alırlardı. Savaş malzemeleri ve zahire ordunun arkasında kalır, orducu esnafı ve diğer zümrelerce muhafaza edilirlerdi. Hamîs

---

1 Eyüp Yaka, "Fethullah b. Sadreddin Şirvanî (ö.1036/1626)'nin İbadet Risalesi", *Tasavvuf*, (2002), 79-95.

2 Arıcı, "Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî", 339.

3 Arıcı, "Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî", 340.

denilen bu yürüyüş sistemi arazi güçlüklerini engellemek ve düşman saldırılarını karşılayabilmek için tertip edilmiştir. Buna göre ordu, bir öncü (mukaddema/pîşdar), bir merkez (kalb), bir sağ kanat (meymene), bir sol kanat (meysere) ve bir artçıdan (sâka/ dümdar) meydana gelen bir düzenle hareket ederdi."[1] Şu hâlde müellif ilim ordusunun akıncısı ve öncüsü/mukaddimesi olarak ilmi başa yerleştirmiş; yeniçeri ve kapıkulları hükmünde olan şer'î ilimleri merkeze/kalbe koymuş, esas ordunun yardımcıları olarak edebî ilimleri sol kanata yerleştirmiş, tımarlı sipahiler olan aklî ilimleri sağ kanata konumlandırmış ve ordunun malzemesi ve zahiresi konumunda olan sâka/artçıya Âdâbu'l-Mulûk ilmi yerleştirilerek sultana lazım olan faziletler belirtilmiştir.

2.1. Kitabın Kaynakları

Şirvânî, mukaddimede istifade ettiği kaynakların bir kısmını açıkça zikreder. Bunlardan biri, Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) Farsça tasnif edip, altmış ilimden söz ettiği *Hadâiku'l-Envâr fî Hakâiki'l-Esrâr* veya *Câmi'u'l-Ulûm* adlı eseridir. Bu eser, muhtemelen 574/1178 tarihinde Hârizmşahlar'dan Alâeddin Tekiş'e ithafen yazılmış olup[2] Şirvânî'ye büyük ölçüde ilham vermiş ve eserinde gözettiği tasnifte yol gösterici olmuştur. Şöyle ki Râzî ilimleri şer'î, edebî ve aklî olmak üzere üç kısımda ele alır. Şirvânî'nin *el-Fevâid*'i, *el-Hadâik*'teki bu sınıflandırmaya benzer olmakla birlikte içerik olarak ondan farklılık arz eder. Bu farklılık öncelikle ana sınıflar içindeki ilimlerin sıralanmasında sonra da adı geçen ilim türlerinde ortaya çıkar. Her ne kadar *el-Hadâik*, Şirvânî'nin izlediği bir asıl gibi olsa da ilimlerin sıralanmasında ve sayısında ikisi arasında oldukça büyük farklar vardır. Şöyle ki Râzî şer'î ilimleri kelâm, usûl-i fıkıh, cedel, hilâf, mezhep, ferâiz, vasiyetler, tefsir, delâilü'l-i'câz, kıraat, hadisler, esâmi'r-ricâl, tevârih, megâzî olarak sıralar ki bu, hem sıralama bakımından hem de sayı bakımından Şirvânî'ninkine benzemez. Şirvânî daha sade ve seçici davranarak tefsir, kıraat, hadis ilmi, usul-i hadis, kelâm, usul-i fıkıh, fıkıh, ferâiz, hilâf, tasavvuf şeklinde sıralar. Râzî, tarih ve megâzî ilmine yer vermekle birlikte Şirvânî bunlara yer vermez. Fakat en dikkat çekici olan taraf,

1 Uğur Kurtaran, "Osmanlı Seferlerinde Organizasyon ve Lojistik", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Volume (2012), 7/4, 2282.

2 Rıza Kurtuluş, "Camiu'l-Ulûm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1993), VII, 134.

Râzî'nin tasavvufu şer'î ilimler içinde anmazken Şirvânî'nin bunu zikretmiş olmasıdır. Şirvânî, tasavvufa dönük açıklamaları Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinden ve Nasîrüddin Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât* adlı eserinin Mâkâmâtu'l-Ârifîn bölümünden nakillerle yapar. İlaveten, Şirvânî'nin, kimi meseleleri açıklarken Ekberî ekole ait nakilleri belirtmesi de hatırlanırsa ikisi arasında, meşrep itibariyle olan bir farkı ortaya çıkarır. Her ne kadar Şirvânî, nazarî meselelerin çoğunda Râzî'nin yolunda olsa bile, meşrep itibariyle Râzî'den kesin olarak ayrıldığını söylemek mümkündür. Edebî ilimlerde Râzî toplamda sekiz adet olmak üzere nahiv, tasrif, iştikak, emsal, aruz, kafiye, bedâiu'ş-şi'r ve'n-nesr ve meânî ilimlerine yer verir. Şirvânî ise lügat, sarf, iştikak, meânî, beyân, bedî', aruz, kafiye, karzu'ş-şiir, inşâu'n-nesr, Kur'ân'a yapılan saldırıların uzaklaştırılması ve hat ilimlerine yer verir. Buradaki fark ayrıntılarda olup, bilhassa hat ilmi ve Kur'ân'a lafız ve mâna yönünden yapılan itirazlara cevap vermeyi de edebî ilimlerin içinde mütalaa etmesidir. Aklî ilimlerde Râzî,[1] mantık, tabiiyat, riyâziyat ve ilâhiyat şeklindeki klasik şemaya esasta bağlı, onların altında yer alan ilimleri sıralamada farklı iken Şirvânî mantık, âdâbu'l-bahs, hikmetü'l-işrâk, ilâhî, tabiî ve riyâzî ilimleri, ardından tabiî ilimlerin alt kısımlarını sıralar. Temel farklar, öncelikle bağımsız bir ilim olarak âdâbu'l-bahsin zikredilmesinde ortaya çıkar. Yine, hikmetü'l-işrâk ilmi, Şirvânî'de ilâhî ilmi de önceleyen bağımsız bir ilimdir. Hem tarihsel açıdan hem de meşrebi açısından bunu Râzî'de görmemiz mümkün değildir. Fakat Şirvânî ilâhî, tabiî ve riyâzî şeklindeki sıralamasıyla Râzî'ye muhalefet ettiği gibi klasik tasnife de uymaz.

Şirvânî'nin bir diğer kaynağı da fâzıl diye nitelediği bir âlimin Râzî'nin söz konusu eserine kırk ilim daha ekleyip, ilimlerin sayısını yüze çıkaran *Enmûzecü'l-Ulûm* adlı eseridir. Şirvânî'nin müellifinin ismini vermediği eser, Muhammed Şah b. Şemseddin el-Fenârî'ye (ö. 830/1426) ait olmalıdır. Müellif, eserin mukaddimesinde Râzî'nin Hadâik adlı eserinin Farsça yazılıp, altmış ilimden bahsettiğini, ancak Râzî'nin Arapça başka bir kitap daha yazıp onu ikmal eylediği rivayet edilse de kendisinin bu esere muttali olmadığını beyan ederek kırk ilim daha eklediğini belirtir.[2] Muhammed

---

1 Fahreddin er-Razi, *Câmiu'l-Ulûm/Hedâiku'l-Envâr*, Nuruosmaniye Ktp. No: 3760, 3b-5a.

2 Muhammed Şah b Şemseddin el-Fenâri, *Enmûzecü'l-Ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev paşa, nr: 482, 4b.

Şah, ilimleri, Râzî'nin tertibine bağlı kalarak şer'î, edebî ve aklî ilimler şeklinde sıralamıştır. Hâliyle Râzî'nin zikretmediği birçok ilim bu eserde yer almaktadır. Meselâ şer'î ilimler içinde tasavvuf yer aldığı gibi, Şirvânî'nin zikretmediği siyer, kasas-ı enbiya, cedel gibi daha başka ilimler de vardır. Edebî ilimlerde ise Râzî'ye ek olarak bedî', Kur'ân'a yapılan itirazların giderilmesi, hat ve inşa gibi ilave ilimler yer alır ki bunların büyük bir kısmı Şirvânî'de de bulunur. Aklî ilimlerde ise mantık, ilâhiyat, melekiyat, tabiî ilimler cümlesi, riyâzî ilimler cümlesi, sihir vb. ilimler makâlâtu'l-fırak, ahlâk, siyaset ve tedbir-i menzil ilimleri yer alır.[1] Şirvânî'nin bu eseri görüp de değerlendirmemesi ihtimal dışı izlenimini vermektedir. Sanki Şirvânî, bu eserde geçen ilimleri tercih etmek sûretiyle eserindeki ilim adlarını belirlemiş gibidir. Bununla birlikte Şirvânî'nin üzerinde durduğu meselelerin, içerik itibariyle Muhammed Şah'ın üzerinde durduğu meselelerden oldukça farklı olduğu görülmektedir. Ayrıca Şirvânî sihir vb. ilim türlerini eserine almayarak zımnen bir kanaat de ortaya koymuş gibidir.

Şirvânî'nin zikrettiği diğer bir kaynak da Celâleddin Devvânî'nin (ö. 908/1502) on ilimden bahsettiği Enmûzec adlı eserdir. Devvânî mukaddimede bazı ilimlerin meselelerinde ortaya çıkan şüpheleri ve zan düzeyinde olan kanaatleri düzeltmek maksadıyla eserini yazdığını belirtir.[2] Devvanî bu eserinde ilimleri sıralarken dağınık bir şekilde hareket etmiş gibidir. Şöyle ki, eserdeki sıralama hadis usulü ve fıkıh usulü, fıkıh, bazı hilâfiyat, âlemin hudusu veya kıdemi üzerine usulü'd-din âlimleri ile felâsifenin görüşleri, tıp, tefsir, hendese, heyet, mantık ve aritmetik şeklindedir. Şirvânî, ilimlerin tertibinde değil de kimi meselelerin tahlil ve tahkiklerinden istifade etmek sûretiyle bu eseri kaynak olarak kullanmıştır. Şirvânî, eserin dîbâce kısmında kaynakların hepsinden de istifade ettiğini gösteren ifadelere de yer verir. Fakat şu hususu açıkça belirtmek gerekir ki Şirvânî ilimlere teorik bir zemin olması için kullandığı kaynaklarda olmayan kıymetli bir mukaddimeyi eserine eklemiştir.

Zikri geçen kaynakların yanı sıra metin içinde meselelere göre değişen ve adını bazen belirttiği bazen de belirtmediği kimi kaynaklar vardır

---

1 Muhammed Şah, *Enmûzecü'l-Ulûm*, 4b-5a.

2 Celaleddin Devvânî, *Enmûzecü'l-Ulûm*, nşr. Dr. Seyid Ahmet, Selâse Resâil içinde, (Meşhed: Mecmaü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1991/1411), 274.

ki yoğunluk sırasına göre bunlar şöyledir: Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı, *Hâşiyetü'l-Metâli*'i, *Muhtasaru'l-Müntehâ* hâşiyesi, *el-Mutavvel* ve *el-Keşşâf*'a yazdığı hâşiyeler, Allame Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsıd*'ı ve *el-Keşşâf* tefsirine yazdığı şerh, Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *el-Miftâh*'ı, Devvânî'nin, *Heyâkilü'n-Nûr* şerhi olan *Şevâkilü'l-Hûr* ile *Risâletü'z-Zevrâ*'sı, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ı, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'si, *eş-Şifâ*'nın ilâhiyat ve mantık bölümü, Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) *et-Tezkire fî İlmi'l-Hey'e* adlı eseri ve *Şerhu'l-İşârât*'ı, Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdu Akli's-Selîm*'i, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Kitâbü'l-Ezkâr*'ı, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Meârifu'l-Akliyye*'si, Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) *Fusûlu'l-Bedâyi*'i, Abdülgaffâr Kazvinî'nin (ö. 665/1266) *el-Hâvi's-Sağîr* adlı eseri, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'si, Kutbeddin Râzî'nin (ö. 766/1365) *el-Muhâkemât* adlı eseri, Kutbeddin Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) *Nihâyetü'l-İdrâk*'i, Gıyâsüddîn Cemşîd b. Mes'ûd el-Kâşî'nin (ö. 832/1429) *Süllemü's-Semâ fî İlmi'l-Eb'âd ve'l-Ecrâm* adlı eseri.

2.2. Kitabın İçeriği

Telifi uzun zamana yayılan bu eser, yazarının şer'î, edebî ve aklî ilimlerdeki vukûfiyetini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Şirvânî, şer'i ve edebî ilimlerin meselelerini tanıtırken daha çok nazarî yönü ağır basan meseleler üzerinde durmuş, bazen meselenin mahiyetine göre çeşitli disiplinlerden hareketle mukayeseli görüşler vererek okuyucunun düşünce ufkunun genişlemesinin önünü açmıştır. Birkaç örnek vermek gerekirse tefsir ilminin 2. meselesi fıkıh usulcülerine, 4. meselesi kelâmcılara, 6. meselesi ilmu'l-eb'âd ve'l-ecrâm ilmine göre; hadis ilminin 1. hadisini ahlâkçılara, 2. ve 3. hadisini kelâmcılara göre; fıkıh usûlü girişte mantıksal formlara, 1. meselesi tanım teorisine göre; fıkıh ilminin 4. meselesi kelâmî okullara ve hüsun ile kubhun diğer ilimlerle ilişkisine göre; ferâiz ilminin fıkıhtan ayrı sayılmasını tanım teorisine göre; lügat/dil ilmi tanım teorisine, 1. meselesi kelâmcılar ile dilcilere; 4. meselesi mantıksal ilişkiye göre; sarf ilminin girişi taksim yöntemine göre; nahiv ilminin 1. meselesi mantıktaki "mevzu"ya benzerliğine göre; meânî ilminin tanımını, tanım teorisine, 5. meselesi şartlı-yüklemli önermelere göre incelenir.

el-Fevâid, ilimlerin meseleleri üzerine yoğunlaştığı için Şirvânî, önce ilim ve onunla ilgili meseleler üzerinde durur. Ona göre aşağıdaki hususlardan hangisinin ilim olduğunda ihtilaf vardır.

İlim, bir şeyin zihindeki varlığıdır.

İlim, bilenle bilinen arasındaki bir ilişkidir.

İlim, zihinde bilinenin varlığı gerekmeksizin bilen nezdinde bilinenin açığa çıkacağı, bilinen nesneye taalluku olan taalluk sahibi bir sıfattır.[1]

Ona göre filozoflar ve muhakkik kelâmcıların bazısı birinci görüşü, kelâmcıların cumhuru ise ikinci görüşü kabul etmişlerdir. Kendisi de birinci görüşü tercih eder. Birinci görüşe göre, bir şeyi bildiğimizde şu üç durum ortaya çıkar: 1. Zihinde hâsıl olan sûret, 2. Bu sûretin zihinde belirmesi, 3. Kabul etmek sûretiyle zihnin ondan etkilenmesi. Burada da şöyle bir ihtilaf vardır: İlim bu üç şeyden hangisidir? Bunların kategorilerden karşılıkları sırasıyla nitelik, edilgi ve bağıntıdır. İşte ilim bu kategorilerden hangisine dâhildir? Şirvânî için bu hususta doğru olan görüş, ilmin zihinde hâsıl olan sûret olduğu; dolayısıyla ilmin nitelik kategorisine ait olduğudur.[2]

Şirvânî ilmin zarurî veya kesbî oluşuyla ilgili bir meseleden daha söz eder. İlim kimileri için zarurî, kimileri için tanımı zor olan nazarî bir husus kimileri için de tanımı zor olmayan nazarî bir husustur. Ona göre birincisi Râzî'ye, ikincisi Cüveynî ile Gazzâlî'ye aittir.[3] Şirvânî için doğrusu üçüncü görüştür. İşte bu nedenle tanımı zor olmayan ve nazarî bir husus olan ilmin tanımı ortaya konmalıdır. Şirvânî'nin tercihe şayan bulduğu tanım, tahkik ehli hükemâ ile bazı kelâmcılar nezdinde de kabul edildiği söylenen şu tanımdır: "İlim, bir şeyden hâsıl olan akıldaki sûrettir." Ona göre bu tanım birçok şeye uygulanabilir. Meselâ bu sûret: 1. Nesnenin mahiyetinin ayn'ı olabilir, tıpkı belli bir künhü tasavvur etmede olduğu gibi. 2. İntibâya ve husûle bağlı ilimde olduğu gibi dışarıdaki ayn'dan başka olabilir veya huzurî ilimde olduğu gibi dışarıdaki ayn'ın kendisi olabilir. 3. Nefsin küllîleri bilmesinde olduğu gibi öznenin zâtında beliren bir şey olabilir veya

---

1 Şirvânî, *el-Fevâid*, 4a.

2 Şirvânî, *el-Fevâid*, 4a.

3 Bu bilgilerin bir kısmı için bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi/Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Ömer Türker (İstanbul: TC Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), I, 189 vd.

cismanî kuvvetlerde beliren bir şey olabilir, tıpkı maddi şeylerin bilgisinde olduğu gibi. 4. Yaratıcının zâtını bilmesinde olduğu gibi öznenin zâtının ayn'ı olabilir.[1]

Şirvânî, ilerleyen sayfalarda "ilim" teriminin farklı kullanımlarına dikkat çekerek sözü ilimler tasnifine getirmek ister. Buna göre ilim terimi,

1. Nahiv, sarf, fıkıh gibi tedvin edilen ilimlerin adlarıyla eş anlamlı olarak kullanılır.

2. Bazen özel meseleler hakkında kullanılır. Sözgelişi filan kişi nahvi bilir, denir.

3. Bazen ilim sözcüğü delillerle ulaşılan problemlerin tasdikleri/hükümleri hakkında kullanılır.

4. Bazen de bu hükümlerin tekrar edilmesiyle hâsıl olan meleke, yani ne zaman isterse onları hazır etme melekesi için kullanılır.

İlim sözcüğü bazen şu dört şeyin toplamı için kullanılır: a. Meseleler, b. Tasavvurun ilkeleri, yani konu, yüklem ve diğer cüzlerinin tanımları, c. Tasdikî ilkeler, yani belli bir ilmin kıyaslarını oluşturan hükümler, d. Mevzular, yani onların varlıklarını ifade eden basit varlıklar.[2]

Kısaca belirtmek gerekirse Şirvânî'ye göre ilim sözcüğünün hakiki anlamı, idrak etmektir. Bu anlamın irtibatlı olduğu bir şey vardır ki, o da bilinen nesnedir. Bu mânanın meydana gelmesinde onu izleyen ve onun kalıcı olmasında buna vesile olan bir şey vardır ki o da melekedir. Dolayısıyla "ilim" sözcüğü ya örfî hakikat veya ıstılahî hakikat olarak her ikisi için de kullanılır.

Şirvânî ilimlerin tedvin edilme keyfiyetini beşerî mutluluk açısından hareketle temellendirir. Ona göre insanın mutluluğu varlıkların hakikatlerini beşerî takat ölçüsünce bilmeye bağlıdır. Bu hakikatler türlü türlü oldukları için, onların bilgisi karışık, dağınık ve zordur. Bu nedenle mütekaddimûn bunları tespit etmeye ve öğretimini kolaylaştırmaya çalışmıştır. Onlar, aynı şeyle ilişkili veya birbiriyle uyumlu şeylerle ilgili zâtî hâlleri müfret hâle getirmişlerdir. Bu işlem, ya zâtî bir durum içinde gerçekleşir, meselâ matematiksel cismin geometriye ait olması gibi veya arazî bir durum içinde olur, tıpkı şer'î hükümlere ulaşmada ortak olmalarından ötürü

---

1 Şirvânî, *el-Fevâid*, 4b.

2 Şirvânî, *el-Fevâid*, 4b-5a.

Kitap, Sünnet, icma ve kıyasın fıkıh usûlü ilmine ait olması gibi.

Mütekaddimûn bu hâlleri tek tek tedvin edip, ayrı birer ilim saymış ve bu şeyi veya şeyleri o ilmin konusu diye isimlendirmiştir. Zira bir ilme ait meselelerin konuları, o ilme dönük olur. Dolayısıyla ilmin konusu, meselelerinin konularının içinde erir. İlmin tarifinde geçen "zâtî arazlarını incelemesi itibariyle" sözünden maksat da budur. Bir cinsten olan hâller, aynı konuya katılmalarıyla bağımsız bir ilim olur ve başka bir konuya katılan hâllerden kendiliğinden ayrılmış olur. Böylece ilimler konuları bakımından kendi içlerinde birbirinden ayrılır. Şirvânî'ye göre bu tarz işlem, mantıkçıların bilfiil dikkate aldığı bir ayrışma yönüdür. Bununla birlikte onlar gaye ve yüklem gibi başka bir şeyle de ayrışmayı mümkün görürler.

Müteahhirûn da ilimlerinde bu yolu tutmuştur. Şirvânî'ye göre bu, öğretim ve öğrenimde iyi bir yoldur. Bununla birlikte her problemin tek başına bir ilim sayılmasına ve ayrı olarak öğretilmesine aklen bir engel yoktur. Yine, aynı konuda ortak olmamasına rağmen birçok problemin tedvin edilip birleştirilerek tek bir ilim sayılmasına da aklen bir engel yoktur. Şu hâlde Şirvânî'ye göre, her bir ilmin hakikati, aynı konuda ortak olan meselelerin tedvininden ibarettir. Her bir ilmin bir konusu ve gayesi vardır. Her ikisi de birçok meseleyi bir araya getiren birlik yönüdür (cihet-i vahdet). Ancak "konu", zâtî birlik yönüdür; "gaye" de arazî birlik yönüdür. Bu nedenle ilimler kimi kez konusu itibariyle tarif edilir. Sözgelişi mantığın tarifinde "Mantık, bilinen nesnelerin hâllerini inceleyen bir ilimdir." denir. Kimi kez de gayesi itibariyle tarif edilir; "Mantık, fikirde kendilerine riayet edildiğinde zihni hatadan koruyan, kuralları olan bir alettir." denir. Şirvânî'ye göre bunlar, temel konulara ilişkin özlü bilgilerdir.[1]

2.3. *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*'deki İlimler Taksimi

Şirvânî, mukaddimede ayrıntılı bir açıklamaya girişmeden ilimlerin kısımlara ayrılmasından bahseder. Kısa tutması, muhtemelen vereceği iki ilimler taksiminin meşhur olmasına bağlıdır. Birinci taksime göre ilimler nazarî ya da amelî olur; nazarî ilimler bir eylemin keyfiyeti ile ilgili değildir. Amelî ilimler ise bir eylemin keyfiyeti ile ilgilidir. İkinci taksime göre ilimler, başka bir şeyin tahsiline alet değildir bilakis bu ilimler bizzat talep

---

1 Şirvânî, *el-Fevâid*, 5a-b.

edilir ve onlara "alet olmayan ilimler" ya da aslî ilimler denir. Ya da ilimler başka bir şeye alet olur, bizzat talep edilmez ve bu durumda onlara "alet ilimleri" denir.

Şirvânî'ye göre her iki taksimin maddesi aynıdır. Şöyle ki, başka şeyin tahsiline alet olan şey, o şeyin tahsilinin keyfiyetiyle ilişkilidir. Bunun anlamı, onun bir eylemin keyfiyetine ilişkin olması demektir. Bir başka ifadeyle bir eylemin keyfiyetine ilişkin olan şeyin kendi özünde başka bir şeyin tahsiline alet olması gerekir. Dolayısıyla "alet" sözünün anlamı "amelî" sözünün anlamına döner. Yine, başkasına alet olmayan bir şey de bir eylemin keyfiyetine ilişkin değildir. Bir eylemin keyfiyetine ilişkin olmayan da kendi özünde başka bir şeye alet olmaz. Dolayısıyla "nazarî" ve "alet olmayan" sözünün anlamı aynı şeye dönüktür.

Şirvânî ilimler taksiminde geçen nazarî ve amelî terimlerinin farklı kullanımlarına da dikkat çekerek muhtemel bir karışıklığa engel olmak ister. Ona göre nazarî ve amelî terimleri üç anlamda kullanılır.

1. Bu iki terim, mutlak olarak ilimlerin taksiminde kullanılır. Buna göre mantık, amelî felsefe, amelî tıp ve terzilik ilimlerinden her biri, burada belirtilen amelî teriminin kapsamına girer. Zira bunların tamamı, sözgelişi mantık gibi zihnî bir eylemin ya da tıp gibi hâricî bir eylemin keyfiyetine ilişkindir.

2. Bu iki terim felsefenin kısımlarında kullanılır. Şöyle ki, filozoflara göre felsefe, beşerî takat ölçüsünce var olanların hâllerini olduğu gibi bilmektir. Bilinen şeyler ya varoluşu bizim kudret ve ihtiyarımıza bağlı olan fiiller ve amellerdir ya da var oluşu bize bağlı olmayan şeylerdir. Birinci hâlleri bilmek, dünya ve âhiret salâhına ulaştırması yönüyle amelî felsefe, ikinci hâlleri bilmek de nazarî felsefe diye adlandırılır.

3. Bu iki terim bir zanaatın, yani bir eylemin keyfiyetine ilişkin ilmin taksiminde kullanılır. Bu durumda o ya amelî olur, yani onun meydana gelmesi o eylemin uygulamasına dayanır ya da nazarî olur, yani onun meydana gelişi uygulamaya dayanmaz. Fıkıh, nahiv, mantık, amelî felsefe, amelî tıp, bu anlamdaki amelî teriminin dışındadır. Çünkü onların meydana gelişinde uygulamaya ihtiyaç yoktur. Oysa terzilik ve dokumacılık ilmi böyle değildir. Çünkü onlar bu işlerle meşgul olmaya ve uygulamaya dayanır.

Şirvânî'ye göre ilimlerin taksiminde hatırlatılması gereken bir hususu daha vardır: Alet olmayan, yani aslî ilimlerin gayesi, onların bizzat meydana gelmeleridir. Çünkü onlar bizatihi amaçtır. Her ne kadar onlardan başka faydalar hâsıl olsa da itibarî farklılık, gaye hususunda yeterlidir. Bir şeyin bizatihi gaye olması için gereken şey, zihnî varlığının haricî varlığına illet olmasıdır ve bunun mahzuru yoktur. Alet ilimlerinin gayesi ise kendilerinin dışında bir şeyin meydana gelmesidir. Çünkü o ilimler bir eylemin keyfiyetine ilişkindir. Bu ilimlerden maksat eylemin meydana gelmesidir. Bu eylem ister amaç olsun, ister bu ilimlerin son gayesi olacak bir şeye ait olsun aynıdır, sonuç değişmez. [1]

Şirvânî meşhur iki ilimler taksiminin ardından Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında[2] görülen bir taksime daha değinir. Bu taksime göre ilimler, "felsefî ilimler ve felsefî olmayan ilimler" diye iki kısma ayrılır; felsefî olmayan ilimler de "dinî ilimler ve dinî olmayan ilimler" diye kendi içinde iki kısma ayrılır. Dinî olmayan ilimler de kendi içlerinde "övülen ilimler, yerilen ilimler ve mubah ilimler" diye üç kısma ayrılır. Bu üçüncü ilimler taksiminin yapılış yönü, konularının devamlılığıyla ilgilidir. Şöyle ki, bir ilmin konusu, mekânın ve zamanın farklı olmasıyla değişmez, devletlerin ve dinlerin farklılaşmasıyla değişik olmaz, astronomi'de olduğu gibi veyahut ilmin konusu zamana, mekâna vs göre değişir ve farklı olur. İlki, felsefî ilimler olup, onlara "hakikî ilimler", yani zamanın akıp gitmesine rağmen sabit olan ilimler denir. İkinci ise ya vahye bağlı olur ve bu durumda onlar bir peygamberden alınır. Bu ilimler, tecrübeye, nakle ve başka bir şeye dayanmaz veyahut peygamberlerden alınmayan bir ilim olur. İlki, dinî ilimlerdir. Onlara şer'î ilimler de denir. İkincisi dinî olmayan ilimlerdir, onlara şer'î olmayan ilimler de denir. Şer'î olmayan ilimler daha çok dünyanın iyiliğine dönük ilimlerdir, meselâ tıp ilmi veya hesap ilmi gibi. Dünyanın iyiliğine dönük olması itibariyle bu tür ilimler, övülen ilimlerdendir. Aksi hâlde sihir, tılsım ilmi gibi, övgüye değer bir sonuç doğurmuyorsa bunlar, yerilen ilimler cümlesinden olur. Böyle de değilse mubah ilimlerden olur, meselâ peygamberler tarihi gibi. Dinî olmayan ilimler içindeki derecelenme, gayelere nispetle olur. Aksi hâlde, ilim olması itibariyle her bir ilim,

1 Şirvânî, *el-Fevâid*, 5b-6a.

2 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1983) I, 19-22.

reddedilmeyecek ve yerilmeyecek bir fazilettir. Zira bir şeyi bilmek, bilmemekten daha hayırlıdır.[1]

Şirvânî ilimlerin taksimini bu şekilde ortaya koyduktan sonra *el-Fevâid'*de bunlardan biriyle uyumlu olmayan bir tertip ortaya koyar. Râzî'nin tertibine uyarak Şirvânî, eserini sultanın ordularının tertibini dikkate alarak kalb, meymene/sağ kanat, meysere/sol kanat ve sâka/ayak bölümlerine ayırır. Kanaatimize göre ilimler taksiminde verdiği bilgilerden yararlanıp, bazı ilaveler yapmak sûretiyle ilimler taksimine imkân veren bir tablo ile karşılaşmak mümkündür (Bk. Tablo 1). İlimlerin sayısıyla ilgili mukaddimede bir açıklama yapar ve kalbde şer'î ilimleri on ilimle, sağ kanatta edebî ilimleri on iki ilimle, sol kanatta felsefî ilimleri otuz ilimle[2] ayak kısmında ise bir ilimle sınırlandıracağını belirterek toplamda elli üç ilimden söz edeceğini söyler. Zira 53 sayısı, eserin takdim edildiği Sultan I. Ahmed'in isminde geçen harflerin, ebced hesabıyla denk geldiği sayıdır. Bununla birlikte Şirvânî ilimlerdeki hünerinin daha fazla olduğunu da belirtme ihtiyacı hisseder.[3] Fakat eserde ilimlerin sayısı ile ilgili bir sorun vardır. O da mukaddimede edebî ilimleri 12 ile sınırlayacağını belirtmesine rağmen eser içinde "Kur'ân'a Yapılan Saldırıları Uzaklaştırma İlmi"ni ekleyerek sayıyı 13'e çıkarmasıdır. Bu durumda ilimlerin sayısı 54 olur. Bazı müstensihler, bu hususu fark ettikleri için olsa gerek sâka/ayak bölümünü ayrı bir ilim olarak almamışlardır. Müellifin beyanına göre, bu bölüm sultana hediye olarak eklenmiştir.[4] Dolayısıyla hediye olan kısım, sayıya eklenmediği takdirde sayı sorunu ortadan kalkar.

1 Şirvânî, *el-Fevâid*, 6a-b.
2 Aklî ilimler hakkında ön bilgi verirken ayın menzilleri sayısınca 28 ilimden söz edeceğini belirtse de toplamda 30 ilimden söz eder. bk. Şirvânî, *el-Fevâid*, 46b.
3 Şirvânî, *el-Fevâid*, 3b.
4 Aynı yer.

EL-FEVÂİDÜ'L-HÂKÂNİYYE					
[ÖRFÎ İLİMLER]		**[HAKİKÎ İLİMLER]**			
Şer'î İlimler	**Edebî İlimler**	**Felsefî İlimler**			
		Nazarî		**Amelî**	
[Aslî ilimler]	**[Alet ilimleri]**	**[Alet ilimleri]**	**[Aslî ilimler]**	**[Aslî ilimler]**	
1. Tefsir **2.** Kıraat **3.** Hadis **4.** Hadis Usûlü **5.** Kelâm **6.** Fıkıh Usûlü **7.** Fıkıh **8.** Ferâiz **9.** Hilaf **10.** Tasavvuf	**11.** Lügat **12.** Sarf **13.** İştikak **14.** Nahiv **15.** Meânî **16.** Beyân **17.** Bedî' **18.** Aruz **19.** Kafiye **20.** Karzu'ş-Şiir **21.** İnşâun'n-Nesr **22.** Kur'ân'a Yapılan İtirazların Uzaklaştırılması **23.** Hat	**24.** Mantık **25.** Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara	**26.** Hikmetü'l-İşrâk **27.** Tabiî Hikmet **28.** İlâhî Hikmet **29.** Heyet **30.** Havâssu Ekâlim **31.** Hendese **32.** Hisap **33.** Cebir ve Mukabele **34.** Aritmetik **35.** Misâha **36.** Eb'âd ve Ecrâm **37.** Müzik **38.** Teşrih **39.** Tıp **40.** Sema ve Âlem **41.** Küreler **42.** Menâzır **43.** Nücûm **44.** Usturlab **45.** Tâbir **46.** Ferâset **47.** Mizaciyat **48.** İksir/Kimya **49.** Kevn ve Fesad **50.** Âsâr-ı Ulviyye ve Süfliyye	**51.** Ahlâk **52.** Tedbîrü'l-Menzil **53.** Siyaset	Âdâbu'l-Mülûk
KALB	SAĞ KANAT	SOL KANAT			AYAK

Tablo 1: *el-Fevâid*'deki ilimlerin sıralaması.[1]

1 Sıra numaraları ve ilim adları Şirvânî'ye aittir. Bizzat müellifin verdiği bilgiye göre sınıflamaya medar olacak kategoriler tarafımızdan eklenmiştir ve köşeli parantez içinde gösterilmiştir.

el-Fevâid ilimlerin tanımı, konusu, gayesi ve bazı meseleleri hakkında bilgi veren bir eserdir. Bu durumda onu hangi çeşit eserler içinde mütalaa etmek uygun olur? Bu eserde ilimlerin konu, gaye, yöntem, amaç vb. oluşundan hareketle sınıflandırılması birinci derecede önem arz eden bir mesele olarak görülmemektedir. Her ne kadar Tablo 1'den de görüleceği üzere bir esasa uyan sınıflama ortaya konsa bile bu, kitabın doğrudan telif amacı değildir. Eserin girişinde belirtildiği üzere, öğrenilecek konularının genişliği, önemli ve önemsizinin ayırımı, konuların birbiriyle ilişkisi vb. sebeplerden ötürü ilim tahsili oldukça zorlu bir süreç olduğundan, Şirvânî bu süreçte değişik kitaplardan tuttuğu notları zayi etmeden, ilimlerin temel ve önemli meselelerini içeren, bilhassa tedavüldeki meselelerin dışında kalan hususların tahkikini ve birçok kitapta bulunmayan tetkiklerini dostlarına hatıra, ilim tâliplerine de faydalı olmak maksadıyla yazdığını belirtir. Şirvânî, eserin yazımı esnasında işlerinin dağınık olmasının daha detaylı inceleme yapmasına mâni olduğunu belirttiği gibi, daha zikretmediği birçok engelin olduğuna da dikkat çeker. Bir ilmin bazı meselelerini özetle fakat vukûfiyetle ortaya koyarak o konudaki derinliğini gösterdiği gibi gerektiğinde kendisi de tahkiklere girişmektedir. Şöyle ki ilimlerden tek tek söz ederken varsa o ilmin şeref ve faziletine dair kısa açıklamalar yapmakla birlikte konusu ve/ya gayesiyle birlikte söz konusu ilmi tarif etmeye özen gösterir. Ardından mesele başlığı altında bazen o ilmin uzmanlarının görüşlerini nakleder. Ardından ihtiyaç duyduğu kadarıyla o meselenin tahkikini, beyanını veya tavzihini yapar. Bu kısımlar onun ilimlerdeki tahkik dirâyetini ortaya koyan yerlerdir. Eser içinde yirmi kez "tahkik"e, yirmi iki kez "beyan"a ve dört kez de "tavzih"e girişir. Bunun yanı sıra on dokuz kez "Dersen ki…" diye bir soru ortaya atıp ardından "Derim ki veya deriz ki…" diyerek cevabını vermeye çalışır. Bunlara ek olarak, elliye yakın miktardaki itiraza verilen cevaplar eserde yer alır. Bütün bunları dikkate aldığımızda *el-Fevâid*, Râzî'nin *Hadâik*, Muhammed Şah ile Devvânî'nin *Enmûzecü'l-Ulûm* adlı eserleriyle büyük oranda örtüşür. Bu eserler, adından da anlaşılacağı üzere enmûzec türündendir. Bu sebeple Şirvânî'nin bu eserini de bu kategoride değerlendirmek mümkün görünmektedir.

2.4. *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*'deki Bazı İlimler Üzerine

Şirvânî şer'î ilimler bölümüne, bu bölümde yapacağı sıralamanın ilkesi hakkında bir açıklama yapmadan doğrudan tefsir ilmiyle başlar. Tefsir ilmini kıymet bakımından şer'î ilimlerin en büyüğü ve şeref bakımından en üstünü olarak görür. Ona göre bu ilim, şer'î ilimlerin reisi ve dayandığı asıldır. Zira bir ilmin şerefi ve kıymeti, konusu ve gayesi bakımından ortaya çıkar. Tefsir ilminin konusu Allah'ın kelâmı, gayesi de dünya ve âhiret mutluluğunu kazanmak için Kur'ân'ın mânasının anlaşılması, hükümlerin ve hikmetlerin istinbat edilmesidir. Burada kelâm ilmi için de ilimlerin reisi ve aslı olduğu şeklinde ortaya atılan iddiayı da gündeme getiren Şirvânî, bu tartışmanın burhanî değil iknâî olduğunu söyler. Ona göre işin aslı şöyledir: Allah'ın kelâmı, onu tebliğ eden resulün haber vermesiyle bilinir. Bu resulün doğru sözlü olduğu mucize yoluyla anlaşılır. Bu da Allah'ın hakikaten müessir olmasına dayanır. Aksi hâlde "yaratıcının ve sıfatlarının ispatı ve diğer kelâmî meseleler olmasaydı, ne tefsir ve hadis ne de fıkıh ve fıkıh usûlü ilmi tasavvur olunabilirdi." Ona göre "ilk kelâmcıların kelâmı, bu konuda sadece sem'iyyat konuları ile yetinmeleri açısından tefsir ve hadis ilminden yardım alır."[1] Sonuçta "şer'î ilimlerin tamamı ise kelâm ilmine bağlıdır."[2] Şirvânî, kelâm ilminin ihtiyaç duyduğu bazı meselelerin mantık ilmi ile meydana gelmesinden hareketle onun da kelâm ilmine nispet edildiğine dikkat çekerek şunları kaydeder: "Mantıkî bahisler kendi başına bir ilimdir. Kelâm ilminin, şer'î ilimlerin reisi olması ve bu ilimlere önceliğinin bulunması hasebiyle kendisine ihtiyaç duyulan bu kaideler, kelâm ilmine nispet edilmiş ve şer'î ilimler için kelâmî prensipler sayılmıştır."[3]

Şirvânî'nin tefsir ilmi ile hadis ilminde ele aldığı meselelerin, içerik ve yöntem olarak farklılık gösterdiği söylenebilir. Şöyle ki tefsir ilminin bazı meselelerinde kelâmî ve fıkhî açıklamalara yer vermekte, sözgelimi dördüncü mesele imanla ilgili yazmış olduğu ve kelâmî/sûfî üslupla kaleme aldığı *Risâle fî Mes'eleti'l-Îmân*'ın özeti gibidir. Hadis ilminde ikinci hadis olarak açıklamaya giriştiği mesele de kelâmî açıklamalar içerir. Hadis il-

1 Şirvânî, *el-Fevâid*, 6a-b.
2 Şirvânî, *el-Fevâid*, 14b.
3 Şirvânî, *el-Fevâid*, 15a.

mindeki üçüncü hadis de yine onun kaleme aldığı *Şerhu Hadîsi "İza Kâtele Ahadukum Fe'lyectenibi'l-Vech"* adlı risâlenin özetidir. Bu sebeple *el-Fevâid*, Şirvânî'nin daha önce kaleme aldığı diğer eserlerinin yer yer mesele başlığı altında özetlendiği izlenimini vermektedir. Bazen tamamlayıcı bilgilerin başka ilimde geleceğini haber vererek okuyucuyu dikkatli olmaya çağırır. İlmin tanımından başlayıp çeşitli meselelere varıncaya kadar Şirvânî'nin tasnif ve taksim metoduna bağlı kalarak dağınık bilgileri düzenli hâle getirdiği görülmektedir. Şirvânî'nin bu eseri onun nazarî meselelere daha çok ilgi duyduğunu da ortaya koymaktadır.

Şirvânî'nin önem verdiği bir diğer ilim ise tasavvuftur. Ona göre tasavvuf sayesinde kemâl sahiplerinin saadet yolunda yükselme keyfiyeti ve derecelerinde kendilerine ârız olan hâller beşerî takat ölçüsünde bilinir. Burada dilden kaynaklanan bir hususa işaret eder. Ona göre derecelerin ve makamların layık-ı veçhile ibareye dökülmesi mümkün değildir. Çünkü ibareler, dilcilerin anlayışının ulaştığı anlamlar için konulmuştur. Fakat sûfîlerin ulaştıkları mânaların lafızlarla ifade edilmesi bir yana, bu anlamlar için birtakım lafızlar konulması mümkün bile değildir. Ona göre akılla bilinen hususlar, nasıl vehim ile idrak edilemezse, aynı şekilde ayne'l-yakîn ile müşahede edilme konumunda olan şeyler de ilme'l-yakîn ile idrak edilme konumunda değildir. Dolayısıyla ayne'l-yakîn ile müşahede edilmesi gereken bir şeyi isteyen kişinin, müşahede ile buna ulaşmaya çalışması gerekir. Çünkü bu, akıl tavrının ötesinde bir tavırdır. Şirvânî tasavvuf hakkında bazı incelemeleri olduğunu ve bunları bir risâlede toplamak istediğini beyan eder.[1] Fakat bu eseri telif edememiş olsa gerektir.

Bir diğer ana bölüm edebî ilimlerdir. Şirvânî Zemahşerî'nin bazı eserlerinde ortaya koyduğu tertibe uyduğunu[2] belirterek dinî ilimlerin ilkeleri olan aslî ve tâlî on iki ilimden söz eder. Bu ilimlerin dinî ilimlerin ilkeleri olmaları, Allah'ın, Kur'ân'ı Arapça olarak indirmesi ve peygamberi de Arap diliyle göndermesidir.[3] Dil/lügat ilmini tarif ederken bu ilme yapılan mantıksal itirazı gündeme getirir ve buna cevap verir. Aynı durum meânî ilmi hakkında da görülür. Beyân ilminde Teftâzânî ile Cürcânî arasında geçen

---

1 Şirvânî, *el-Fevâid*, 24b.
2 Şirvânî, *el-Fevâid*, 3b.
3 Şirvânî, *el-Fevâid*, 27b.

meşhur tartışmaya, temsilî istiârenin tahkiki başlığı altında uzun bir şekilde yer veren Şirvânî, yaptığı nakillerle Teftâzânî'nin haklılığına meyletmiş gibidir. Şirvânî bu ilimler içinde Kur'ân'a yapılan saldırıları uzaklaştırma ilmini de dâhil ederek orada lafız ve mâna bakımından Kur'ân'a yöneltilen itirazlara cevaplar verir.

Aklî ilimlere, hikmet ilimleri ve felsefiyat adının da verildiğini söyleyen Şirvânî'ye göre felsefî ilimlerin bir kısmı aslî, bir kısmı da tâlîdir. Fakat hangilerinin aslî ve hangilerinin tâlî olduğunu beyan etmez. Burada İbn Sînâ'nın *Risâle fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye*'sinde görülen[1] "Mutlak anlamda hikmet ilmi, nazarî bir sanattan ibarettir. İnsan bu sanat sayesinde kendinde varlığın bulunduğu şeyin bilgisini ve kazanması gereken ameller içerisinde kendisine vacip olan şeyi elde eder. Zira insanın nefsi bunlarla şereflenir ve kemâle erer ve duyulur âleme benzer makul bir âlem olur ve en büyük uhrevî mutluluğa layık olur."[2] şeklindeki tanımına yer verir. Ardından "Kime hikmet verilmişse ona pek çok hayır verilmiştir." (Bakara 2/269) meâlindeki âyeti devamında zikrederek hikmetle âyet arasında bağ kurar.

Şirvânî felsefî ilimlerin, var olanların cinslere ve türlere ayrılmasına bağlı olarak teşekkül ettiğini belirtir. Aslî ve tâlî ilimlerin bundan kaynaklandığını belirten Şirvânî ilk felsefî ilim olarak mantığa yer verir. Mantık ilminin felsefenin bir cüzü mü yoksa bir aleti mi olduğu meselesinde Fârâbî ile İbn Sînâ'nın görüşlerine gerekçesiyle birlikte yer vererek ikisini de haklı bulur. Zira ikisinin de dikkate aldığı cihetler birbirinden farklıdır. Şirvânî mantığın kelâmcılar tarafından kelâm ilmine dâhil edilmesine dikkat çekerek onlara göre mantığın felsefî değil İslâmî bir ilim sayıldığını belirtir. Âlimlerin, mantık öğrenmenin farz olduğunda ittifak ettiklerini belirterek bunun farz-ı ayın mı yoksa farz-ı kifâye mi olduğunda ihtilaf ettiklerini ifade eder. Zira onlar Allah'ı bilmenin ancak mantık ile hâsıl olacağını düşünmüşlerdir. Farz-ı kifâye diyenlere göre, marifetullahın ilham, tasfiye ve talim gibi, düşünme yolunun dışındaki bir şeyle gerçekleşmesi mümkündür. Fakat Şirvânî'ye göre "Müslüman-

1 Krş. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye, Mecmûʿatu'r-Resâil* içinde neşir: Muhyiddin Sabri (Mısır 1328), 227.

2 Şirvânî, *el-Fevâid*, 46b.

ların akidelerinde zayıflık doğuran şek ve şüphelerin giderilmesi için, her beldede mantık bilen bir kimsenin bulunması gerekir. Dolayısıyla dinin şiarlarının devamlılığı, akidelerinin korunması ile olur; bu da ancak mantık sayesinde tamamlanır."[1]

Mantık gibi diğer ilimlere hizmet eden bir diğer ilim de âdâbul-bahs ilmidir. Bu ilim, doğruyu ortaya koymada ve hasmı ilzam etmede iddianın lehine ve aleyhine fikir ileri süren iki tarafı araştırmaktan ibarettir. Şirvânî bir ihtiyaca binaen bu ilimden söz etmiştir. O da ilmî meselelerin giderek artmasıdır. Ayrıca her fikir itirazdan korunmuş değildir.[2]

Alet ilimlerinden sonra Şirvânî, hikmetü'l-işrâk ilmine yer verir. Ona göre hikmetü'l-işrâk, İslâmî ilimlerden tasavvuf mertebesinde olan felsefî bir ilimdir. Bu, tıpkı felsefî ilimlerden olan tabiî ve ilâhî hikmetin, İslâmî ilimlerden kelâm mertebesinde olması gibidir. Şirvânî, bunun açıklamasını Cürcânî'den itibaren dillendirilen küllî perspektifleri dikkate alarak sunar.[3] Şöyle ki düşünen nefsin en büyük mutluluğu ve mertebesi, mebde ve meadı bilmekten geçer. Buna giden yol, istidlâl veya riyâzetten geçer. İstidlâl yoluna girenler bilgilerinde bir peygamberin dinine bağlı ise kelâmcı, değilse meşşâî; diğerleri de riyâzetlerinde şeriata bağlı iseler sûfî, değilse işrâkî olur. İstidlâl ehli, nazarî kuvvede yetkinleşmeyi, riyâzet ehli de amelî kuvvede yetkinleşmeyi hedefler. Fakat Şirvânî'ye göre nazarî kuvvede sayıca az sûret feyezan ettiği gibi, nazarî kuvve vehmin saldırılarından da uzak değildir. Oysa amelî kuvveye hem çok sayıda sûret feyezan eder hem de vehmin ona saldırısı söz konusu olmaz. Üstelik amelî kuvve, nazarî kuvveye göre fazladan bir mertebeye sahiptir. Bu da dikkatin, Allah'ın cemâl ve celâline yöneltilip, düşüncenin Allah'ın kemâline hasredilmesidir.[4] Muhtemelen bu önceliği sebebiyle hikmetü'l-işrâk ilmi, diğer felsefî ilimlerin önüne alınmış olmalıdır. Bu ilimde verdiği bilgiler, çoğunlukla Devvânî'nin *Heyâkilü'n-Nûr* şerhindendir.[5]

---

1 Şirvânî, *el-Fevâid*, 47a.

2 Şirvânî, *el-Fevâid*, 49b.

3 Külli perspektiflerin değerlendirilmesiyle ilgili olarak bk. İhsan Fazlıoğlu, "XV.-XVI. Yüzyıllarda İstanbul'da Felsefe Yapmak", *Türkiye'de/Türkçe'de Felsefe Üzerine Konuşmalar*, ed. Cüneyt Kaya, (Klasik yayınları, İstanbul 2009), 201 vd.

4 Şirvânî, *el-Fevâid*, 50b-51a.

5 Ahmet Kamil Cihan, "Mehmet Emin Şirvânî'de İşrâkî Düşünce", *Osmanlı ve İran'da İşrâk Düşüncesi* içinde, Editörler: M. Nesim doru ve ark., (İstanbul: Divan Kitap 2018), 184-185.

Tabiat ilminde kelâmcılarla meşşâî ve işrâkî filozofların görüşlerini kısaca ele alır. Ardından bu ilmin meselelerine geçer. Çoğu kez meşşâîlerin görüşünü tasvir etse de meselâ hareketin kısımlarına dair meselede kendi tahkikini de ortaya koyar. Boşluğun imkânsızlığı meselesini filozofların yanı sıra kelâmcıların görüşlerini de belirterek tasvir eder.

İlâhî hikmeti kısaca tarif ettikten sonra meselelerine geçen Şirvânî, üçüncü meseleye başlık atarak "Vacip Teâlânın Varlığı Hakkında Üç Fırkanın, Yani Kelâmcıların, Filozofların ve Sûfîlerin Görüşlerinin Özeti"ne yer verir.[1] Muhtemelen bu başlık, üç küllî perspektifin önemine ve işlevselliğine dikkat çekmesi adına önemlidir. Nitekim yazar meseleler elverdikçe bu yöntemi uygulamıştır. Nitekim tâbir ilmini de Şirvânî kelâmî, sûfî ve meşşâî perspektiflerden hareketle ele almıştır.

Hendese ilmi hakkında "en faydalı ilim"[2] nitelemesi yapan Şirvânî, hendesî delillerin güvenilirliğinden dolayı bu ilmin, yetkin hâkimlerin ve fetva makamına tayin edilen bütün fakihlerin ihtiyaç duyduğu bir ilim olduğunu söyler. Yine, bu ilim devlet dairelerinde ve mahkemelerde çalışanların da kayıtsız kalamayacağı bir ilimdir. Dolayısıyla eserde yer alan bazı ilimlerin pratik faydasına binaen esere alındığı da çıkartılabilir.

Şirvânî'nin sema ve âlem ilminde belirttiği ve dönemi itibariyle önemli diyebileceğimiz bir meselesi de yeryüzünün kendi ekseninde dönüp dönmediği hususudur.[3] Menâzır ilminin birçok meselesinde yaptığı açıklamaları, nispeten eski ve yanlış bilgilerden yapılan nakillere dayanmakta olduğundan tartışmaya açık görünmektedir.

Şirvânî, amelî felsefeye ilişkin düşüncelerini klasik tasnife uygun bir biçimde ahlâk ilmi, ev idaresi ve siyaset ilmi olmak üzere üç başlık altında ele alır. Şirvani dört erdem teorisinin, yani hikmet, iffet, şecaat ve adâlet erdeminin yanı sıra Devvânî'nin düşüncesine uygun biçimde[4] bu erdemlerin yanında "ilim ve sabrı" diğer erdemlerin kaynağı olarak düşünür. Şirvânî aile reisinin yönetmekle sorumlu olduğu unsurlar arasında kadın, çocuk

---

1 Şirvânî, *el-Fevâid*, 60a.
2 Şirvânî, *el-Fevâid*, 67b.
3 Şirvânî, *el-Fevâid*, 78a.
4 bk. Devvani, *Şevâkilü'l-Hûr fi-Şerhi Heyâkili'n-Nûr li's-Sühreverdî*, (Bağdat: Beytu'l-Varrâk 2010), 290.

ve hizmetçilerden oluşan aile bireyleri ve bu bireylerin faydalandığı mal ve gıdayı sayar ve malların yönetimine ilişkin ilke ve kurallara dair düşüncelerine eserde yer verir. Şirvânî siyaseti en değerli alanlardan biri olarak görür ve bu konuda toplumsal iş bölümünün zorunluluğu, devlet yöneticilerinin sahip olması gereken nitelikler, adalet, iyi bir yardımcıya duyulan ihtiyaç vb. konuları ele alır. Fakat o, Fârâbî'den başlayarak birçok filozof tarafından işlenen erdemli ve erdemsiz devlet şekilleri gibi konulara değinmemiş; çok kapalı ve kısa bir biçimde bu konulara atıfta bulunmuştur.[1]

Şirvânî her ne kadar ilimleri, ehlinin beyanları ve onlara yapılan itirazlara verilen cevapları eserinde dercetse de meşrebine aykırı gelen yerlerde onlara cevaplar verir; kendinde hâkim olan muhakkik kelâmcı damarı kabarır ve meseleyi kendince sonuca bağlar. Bunun tipik örneğini ilâhiyat ilminde görmek mümkündür. Âlemin kıdemine tahsis edilen üçüncü meselede filozofların yaklaşımını vermekle birlikte tahkik ehli kelâmcılardan istifade etmek sûretiyle âlemin yaratılmış olduğu sonucuna ulaşır. Bu eserde dikkat çeken hususlardan biri de şudur;

Şirvânî, İbnü'l-Arabî geleneğinden gelen sufî meşrebe sahip olmakla birlikte bu hususu *el-Fevâid*'de fazla göstermez. Muhtemelen bu, eserin içeriği ve hitap ettiği, kendisi için de yeni bir muhit olan ilim çevresiyle ilgilidir. Bazı konularda verdiği bilgiler bugün için ilginç bulgular olarak da değerlendirilebilir. Sözgelişi sema ve âlem ilmi içinde bir mesele olarak "Yeryüzünün Dönüp Dönmediği Üzerine" başlığında tartıştığı hususlar böyledir. Yer merkezli evren anlayışının hâkim olduğu bir dönemde bu hususu tartışmaya değer bulması dikkat çekicidir.

İlimlerle ilgili ince ve derin analizler içeren bu eser, Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinin temel kaynaklarından biri[2] olduğu gibi, okuyucular tarafından da tutulmuş olsa gerek ki Türkiye'deki kütüphanelerde birçok nüshasına rastlanılmaktadır.

---

1 Salih Yalın, "Şirvânî'de Ahlak ve Siyaset", *Bilimname*, 2013/1, (24), 9-30.

2 Bir tablo hâlinde görmek için şu makaleye bakılabilir: Cihan, "Şirvani'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri", 240-241.

3. Neşir ve Çeviri Üzerine

el-Fevâidü'l-Hâkâniyye'nin bildiğimiz kadarıyla daha önce yapılmış tahkik ve çevirisi bulunmamaktadır.[1] Bu yönüyle çalışmanın büyük bir önem arz ettiği söylenebilir. Şirvânî eseri Mukaddime, Kalb/Şer'î ilimler, Meymene/Edebî ilimler, Meysere/Aklî ilimler ve Sâka/ Hükümdarların Adabı başlıkları altında dört ana bölüm hâlinde kaleme almıştır. Bu başlıklar altında ele alınan ilimleri meselelere ayırmış; bazen bu meselelere başlıkları bizzat koymuş, bazı meselelere ise başlık koymamıştır. Başlık vermediği meselelerde hangi konunun incelendiğine dair fikir vermesi için başlıklar tarafımızdan verilmiş ve köşeli paranteze alınmıştır. Genellikle metin içinde geçen cümleler başlık yapılmıştır. Metinde geçen âyetler çiçekli parantez içine alınmış, âyetlerin tercümesinde Diyanet İşleri Başkanlığının resmi web sitesinde (http://mushaf.diyanet.gov.tr/) kayıtlı olan meâl kullanılmıştır. Hadis olarak rivâyet edilen sözler " " tırnak işareti ile ayırt edilmiş, şiirler metin ortasına alınarak belirgin hâle getirilmiştir. Çeviride büyük ölçüde anlaşılırlığa dikkat edilmiş, kimi terimler olduğu hâliyle bırakılmıştır.

Yapılan bu neşirde altı nüsha mukabele edildi. İlki Süleymaniye Kütüphanesi Amcazade Hüseyin Paşa bölümünde 321 numara ile kayıtlı nüshadır. Tek cilt içerisinde Fevâid'in yanı sıra Şirvânî'nin *Risâle Fî Tahkîki'l-Mebde ve'l-Meâd* adlı risâlesi de bulunmakta olup, toplam 100 varak olan cildin ilk 92 varağında *el-Fevâid* yer almaktadır. Her varakta ortalama 27 satır vardır. Bu nüsha başlıkların, ilim adlarının ve meselelerin ve önemli konuların kırmızı yazıldığı, yazısı biraz karmaşık olan tam bir nüsha olup, Temme kaydında tesvidi için Hicri 8 Safer 1023 (20 Mart 1614) senesi çarşamba günü not düşülmüştür. Aynı ciltte yer alan iki eserin hattı ve satır aynısı olup, Risâle'nin sonunda müellifinin eliyle tamamlandığı not düşülmüştür. Bu sebeple her iki yazmanın da müellif nüshası olduğu sanılmaktadır. Ne var ki eserdeki birçok düzeltme bunun kesin olmadığını düşündürmektedir.

1 Eserde geçen "Hikmetu'l-İşrâk İlmi ve Ahlâk", "Tedbirü'l-Menzil", "Siyaset" ve "Âdâbu'l-Mulûk" kısımları daha önceden Türkçeye çevrilmiştir. Bk "İşrak Felsefesi İlmi" ile "[Amelî Felsefe]", *Osmanlı Felsefesi-Seçme Metinler* içinde, Çev. Mustakim Arıcı, Ed. Ömer Mahir Alper, (İstanbul: Klasik Yayınları 2015), s. 343-371.

İkinci nüsha, Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi bölümünde 1681 numara ile kayıtlı nüsha olup, birçok yönden Amcazade nüshasıyla benzerlikler taşımakta ve aynı nüshadan istinsah edildiği izlenimi vermektedir. Tek cilt içerisinde *el-Fevâid*'in yanı sıra Şirvânî'nin *Risâle fî Tahkîki'l-Mebde ve'l-Meâd* adlı risâlesi de bulunmakta olup toplam 144 varak olan cildin ilk 133 varağında *el-Fevaid* yer almaktadır. Her varakta ortalama 25 satır vardır. Bu nüshada da başlıklar, ilim adları, meseleler ve önemli görülen bazı şeyler kırmızı ile yazılmış olup, okunaklı bir yazısı vardır. Bunun da Temme kaydında Amcazade nüshasında olduğu gibi Hicri 1023 senesi safer ayının sekizi çarşamba günü notu düşülmüştür.

Üçüncü nüsha, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Emanet Haziresi bölümünde 1685 numara ile kayıtlı nüsha olup, 127 varaktan oluşmakta ve her varakta ortalama 23 satır bulunmaktadır. Bu nüsha son derece okunaklı, güzel bir hat ile yazılmıştır. Bu nüshada başlıklar, ilim adları, meseleler ile âyetler ve hadisler kırmızı ile yazılmıştır. Temme kaydında rakamla 1154 tarihi not düşülmüştür.

Dördüncü nüsha Kayseri Raşid Efendi kütüphanesinde 600 numara ile kayıtlı olup, birçok yönden Topkapı nüshasıyla benzerlikler taşımakta ve aynı nüshadan istinsah edildiği izlenimi vermektedir. Eser 179 varak olup her varakta ortalama 23 satır bulunmaktadır. Bu nüsha son derece okunaklı, güzel bir hat ile yazılmıştır. Bu nüshada başlıklar, ilim adları ve meseleler kırmızı ile yazılmış, âyetler, hadisler ve bazı örneklerin üst kısmı kırmızı çizgi ile çizilmiştir. Temme kaydında ne zaman istinsah edildiğine dair bilgiye rastlanmamaktadır.

Beşinci nüsha Nuruosmaniye Kütüphanesinde 4132 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 161 varak olup her varakta ortalama 17 satır bulunmaktadır. Yazısı okunaklı ve açık olup bu nüshada başlıklar, ilim adları, meseleler ve bazı lafızlar kırmızı ile yazılmış, âyetlerin ve hadislerin üst kısmı kırmızı çizgi ile çizilmiştir. Temme kaydında ilk iki nüshada olduğu gibi Hicri 1023 senesi safer ayının sekizi çarşamba günü not düşülmüştür.

Altıncı nüsha Köprülü Kütüphanesi Mehmed Asım Bey bölümünde 469 numara ile kayıtlıdır. Tek cilt içerisinde *el-Fevâid*'in yanı sıra Abdülganî Nablusî'nin *Reşehâtü'l-Aklâm bi-Şerhi Kifâyeti'l-Gulam fî Erkâni'l-İslâm* adlı eseri de bulunmakta olup toplam 147 varak olan cildin ilk 110

varağında *el-Fevaid* yer almaktadır. Her varakta ortalama 21 satır bulunmakta olup, kısmen okunaklı bir hatta sahip olduğu söylenebilir. Fakat zaman zaman eksik alıntı ve satırlara rastlandığı gibi, çokça imlâ hatası da görülmektedir. İlim adları, meseleler ve bazı lafızlar kırmızı ile yazılmış, âyetlerin ve hadislerin üst kısmı çoğunlukla siyah çizgi ile çizilmiştir. Temme kaydında istinsah tarihi olarak Yusuf bin Muhammed tarafından 20 Receb 1196 tarihi not düşülmüştür.

Neşirde kullanılan yazma nüshalardan Amcazade Hüseyin 321 numarada kayıtlı olan nüsha م harfi, Feyzullah Efendi 1681 numarada kayıtlı olan nüsha ف harfi, Topkapı Emanet Haziresi 1685 numarada kayıtlı olan nüsha ط harfi, Raşid Efendi 600 numarada kayıtlı olan nüsha ر harfi, Nuruosmaniye 4132 numarada kayıtlı olan nüsha ع harfi ve Mehmed Asım Bey 469 numarada kayıtlı olan nüsha س harfi ile gösterildi. + işareti ilaveyi, - işareti ise eksikliği göstermektedir.

Bir ekip hâlinde hazırlanan bu eserin, yine bir ekip tarafından tashihleri yapılmış olup, tashihleri yapanlara, neşirde, baskıda ve dizimde emeği geçenlere yazma nüsha örneklerini istifademize sunan Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğüne ve bu eserin gün yüzüne çıkmasında her aşamadaki katkısından dolayı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığına teşekkür borçluyuz.

Ahmet Kamil CİHAN
Salih YALIN

EL-FEVÂİDÜ'L-HÂKÂNİYYE

SADREDDİNZÂDE MEHMED EMİN ŞİRVÂNÎ

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun.

الفوائد الخاقانيّة

صدر الدين زاده محمد أمين الشرواني
رحمة الله عليه

[DÎBÂCE]*

Rahmân ve Rahîm Allah adıyla...

Sadece O'ndan yardım dileriz.

[1] [Bu kitap] fazilet ve irfan sahiplerinin sözünün başı, ilim ve yakîn sahiplerinin sözünün ise sonudur. Âlimlerin mürekkebini, şehitlerin kanına üstün kılan Allah'a hamdolsun! Zira "Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyar." (Fâtır, 35/28) Salât ü selâm, gece ve gündüz birbirini kovaladıkça, aylar ve yıllar devam ettikçe yaratılmışların en hayırlısı, şirk ateşi ve dalâlet kıvılcımlarının söndürücüsü, cahil ve şerir insanların gizli rezaletlerinin kaynağını kurutan Hz. Muhammed'e, ailesine ve izzetlerinin nuruyla karanlıkları gideren arkadaşlarına olsun!

[2] İmdi, rabbânî lutfa kulların en çok ihtiyaç duyanı Muhammed Emin b. Sadreddin Şirvânî -Allah kalbini ferahlatsın, işini kolaylaştırsın- der ki Kitap ve Sünnetin konuştuğu, ümmetin büyüklerinin de ittifak ettiği üzere, istenecek şeylerin en üstünü ve yücesi, isteklerin en faydalısı ve yükseği, erdem ve faziletlerin en büyüğü, kemâlât ve mertebelerin en değerlisi ilim ve marifetlerin hakikatleriyle donanmak ve onlardaki ince ve latif mânaları ihata etmektir. Bu iş, içinde bahçeler, çayırlıklar, çalılık, orman, yollar, patikalar ve yüksek tepeler barındırması sebebiyle zor bir şey olsa da, her bir asıldan sanatlar ve fenler doğar, her bir gövdeden dallar ve filizler fışkırır. Bu ancak tüm çabasını ortaya koyan, gayretinin ve çalışkanlığının kendisine yardımcı olduğu, her ayrıntıyı araştıran, önemsiz ve önemliyi öğrenen kimseye kolaydır. Bu hususta ben, eskiden temayüz etmiş, birçok kağıt karalamış, nihayet Allah her bir fennin meyvelerini devşirmede ikramda bulununcaya, metinlerden ve şerhlerden kitaplardaki istisnaları öğreninceye kadar bu işe devam etmiştim. İlimlerin ana meselelerini toplayan, mühim konularını kapsayan bir kitap tertip ederek bunun şükrünü eda etmek ve Mevlâ'nın bana olan ihsanından bir parça bahsetmek için çabalayıp durdum.

* Çev. Ahmet Kamil Cihan

بسم الله الرحمن الرحيم[١]

وبه نستعين[٢]

[١] صدر كلام أرباب الفضل والعرفان وختم مقال أصحاب العلم والإيقان حمداً لله[٣] الذي فضّل مداد العلماء على دماء الشهداء، لأنه ﴿إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (سورة الفاطر، ٢٨/٣٥)، ثم الصلاة والسلام على خير الأنام محمّد مخمّد نيران الشرك وشرر الضلال، ومجمّد عيون رذائل سرائر الأشرار الجُهال، وعلى آله وصحبه الذين أزاحوا بنور عزتهم غياهب الظلام، ما تعاقبت[٤] الليالي والأيام، وتناوبت الشهور والأعوام.

[٢] وبعد فيقول أحوج العبيد إلى الفضل الربّاني محمد أمين بن[٥] صدر الملّة والدين الشرواني شرح الله صدره ويسر له أمره، إنّ ارفع المطالب وأسناها وانفع المآرب وأعلاها، وأسمي الفضائل والمناقب واسنى الكمالات والمراتب على ما نطق به الكتاب والسنة، وأطبق عليه عظماء الأمة، هو التحلية[٦] بحقائق العلوم والمعارف والإحاطة بما فيها من الدقائق واللطائف. فإنها وإن كانت لكبيرة لما فيها من الرياض والحياض، والخمائل والغياض والطرائق والشعاب والشواهق والهضاب يتفرّع عن كل أصل منها أفنان وفنون. وتنشقّ من كل دوحة منها أغصان وغصون، إلا أنها يسيرة على مَن لم يأل فيها جهده وعانى فيها وكده وكدّه، وتصفح سينها وشينها، وتعرّف غثّها وسمينها. وإني قد نبغتُ فيها قديمًا وصبغتُ بها أديمًا، ولم أزل في خدمتها مستديمًا إلى أن منّ الله عزّ وجلّ عليّ باجتناء ثمراتها من أفنان فنونها، واقتناء شواردها من صحايف الزبر شروحها ومتونها فحُمتُ أن أحوم[٧] حوم شكره وأحدث ببعض ما أولاني من برّه بترتيب كتاب يجمع من العلوم أمهاتها ويشمل من الفنون ما هو من مهمّاتها

---

١ ط – بسم الله الرحمن الرحيم.
٢ ف، س: وبه ثقته؛ ع: وبه العون؛ ط – وبه نستعين.
٣ ف: حمدُ الله.
٤ ر، م: ما تعاقب.
٥ ر، ط: ابن.
٦ ر: التحلي.
٧ ر: احدم.

Fakat vatandan göç etmek, evlat ve dostlardan ayrılmak gibi başıma gelen hâdiseler beni bu işten alıkoydu. Bütün bunlar Şirvan beldelerinde fitne dalgalarının üst üste geldiği ve oralarda oturanların başına gelen musibetlerin bölük bölük yığıldığı sırada oldu. Zaman, belde halkına karşı düşman kılıcını kınından çıkarıp, orada bulunan tüm dostları kırdı geçirdi; hüznümü gideren ve hatırımı sayan dostlarımla arama mesafe koydu; gözbebeğim mesabesinde olan arkadaşlarımı benden ayırdı; oysa ben, onları görmekten büyük bir zevk alırdım. Anladım ki bize zamanın nazarı değmiş, aramızda kargalar ötmeye başlamış, sohbet meclisimizin düzeni kaçmış, o günkü naiplerin eliyle birliğimiz bozulmuş. Zaman beni hor görerek bir diyardan bir diyara sürüklemiş, zirveden çukura indirmiş, yeni yetmelerin eğlencesi etmiş olunca o beldelere sığamadım. Nihayet yüksek saltanat diyarına, yani İstanbul/Kostantıniyye beldesine geldim, -Allah orayı bela ve afetlerden korusun!- gözümü açıp baktım ki sanki Naîm Cenneti; karşımda duran hoş bir belde, değerli bir yer. Hiç şüphesiz, tüm güzellikler orada bir araya gelmiş; en iyisi de iman, güvenlik ve bereket. Orada bulunan büyük âlimlerle, değerli fâzıllarla, özellikle de hepsinin reisi olan şeyhülislâmla müşerref oldum. Nurlarının kandilinden istifade edip, aylarının ışığıyla aydınlandım. Onları şu beyitteki gibi buldum.

Hiçbir kusuru yok onların! Ancak misafirleri,
Unutmalarıyla vatan ve ahbabı, alır eleştirileri.

[3] Hüznümü gideren Allah'a hamdolsun, dedim. Ululuk ve üstünlük sahibi Allah'tan istihârede bulunduktan sonra göç etmek yerine orada ikamet etmeyi tercih ettim. Önceden niyet ettiğim işle meşgul olmaya karar verip, onu tamamlamayı görev bildim. İnsanların bayağılıklarından dolayı gel gitler yaşadım. Fakat "Hak parlaktır; bâtıl sönüktür!" sözünü ve Allah Teâlâ'nın "Köpüğe gelince o atılır gider; insanlara fayda verecek şey ise yeryüzünde kalır" (Ra'd, 13/17) âyetini hatırladım.

إلا أنها كان يعوّقني عن ذلك ما ابتليتُ به من مهاجرة الأوطان، ومفارقة الأولاد والإخوان. وذلك حين تلاطم أمواجُ الفتن في بلاد شِرْوَانْ، وتراكم أفواج المحن على مَن كان فيها من السكان، وجرّد الدهر على أهاليها سيف العدوان وأباد مَن كان فيها من الخُلّان، وفرّق بيني وبين أصحاب كانوا سلا حزني ونزهة خاطري وحال بيني وبين أحباب كانوا بمنزلة السواد لناظري، كنتُ[١] بمشاهدتهم قرير العين فأصابنا الدهر بالعين، ونعق فيما بيننا غراب البين فانفصم[٢] عِقد صحبتنا عن الانتظام وبدّد شملنا أيدي نوائب الأيام، فرمّاني الدهر بالإزراء[٣] من أرض إلى أرض وجرّني من رفع إلى خفض وتلاعب بي الحدثان وترامى بي البلدان حتي أنختُ بدار السلطنة العليّة أعني بلدة قسطنطينيّة[٤] حماها الله تعالى[٥] عن الآفات والبليّة. ففتحت عيني فإذا هي جنّة نعيم، بلدة طيّبة ومقام كريم، لقد جمعت فيها المحاسن كلها، وأحسنها الإيمان واليمن والأمن فتشرفتُ بمن كان فيها من العلماء العظام، والفضلاء الكرام، سيّما رئيس الكل وشيخ الإسلام، واقتبستُ[٦] من مشكوة أنوارهم، واستضأتُ من أشعّة أقمارهم، فوجدتهم كما قيل:[٧]

لا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ ضُيُوفَهُمْ   يُلَامُ[٨] بِنِسْيَانِ الأَحِبَّةِ وَالوَطَنِ[٩]

[٣] فقلتُ الحمد لله الذي اذهب عنّا الحزن، فآثرتُ الإقامة فيها على الرحيل بعدما استخرتُ الله ذا الفضل الجليل، فأزمعت أن أتصدّى لتحصيل ما عزمتُ عليه، وأتولّى لتكميل ما توجهت إليه فوقعت بين إقدام وإحجام لما في الأمر من خسة شركاء الأقوام لكن تذكّرت ما قيل الحق ابلج، والباطل لجلج،[١٠] وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الزبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ الناس فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ (سورة الرعد، ١٣/١٧)

---

١ ط، ع، ف، م: كنا.
٢ ف: فانغصم.
٣ ط: بالادراء.
٤ ر: قسطنطنية المحمية؛ ط: قسطنطنية الحمية؛ ف: قسطنطنية.
٥ ر، ط – تعالى.
٦ ر، س، ط، م: فاقتبست.
٧ ر، ط: كما قال الشاعر ذو الفطن.
٨ ع: تلام.
٩ الشاعر مجهول. البيت يُروى في كتب البلاغة شاهدا على المدح لما يشبه الذم.
١٠ س: املج.

Allah'a hamdolsun, zaman hiçbir vakit verimli yağmur ve deryalar gibi mahir ve büyük âlimlerden, fâzıl kişilerden uzak kalmamıştır. Onlardan kalanların sayısı az olsa da onlar sayıca çoktur. Bir şeye razı oldular mı onlardan başka kimsenin himmeti onu ortadan kaldırmaz. Gerçi onlara karşı gelmek çok nadir bir durumdur.

Razı olunca benden aşiretimin büyükleri
Olur, bana öfkeli, aşiretin kınayıcıları.

[4] Birçok engel ve dağınık işler varken bu işe başladım, her bir ilimde latif bahisler ve kıymetli meseleler ortaya koydum. Tedavülde olan kıymetli şeyler dışında birçok tahkike giriştim, elde bulunan kitapların içermediği birçok tetkike işaret ettim. Allah'a hamdolsun, her bir konuda bana ait, gönülleri hayran bırakan ve hiçbir kitabın içinde olmayan latifeler ekledim. Nitekim böyle şeyler dostların sevdiği, gönül ehlinin razı olduğu işlerdir. Nihayet ben faydalı cevherleri toplayan, eşsiz ve nefis şeylerle kaynayan bir deniz olan bu kitabı tamamladım. Esasen külçe altın, ayarı doğru da olsa, akıllılar nezdinde sultanın sikkesiyle kesildikten, yüzeyi zamanın kilidini elinde tutanın ismiyle şekillendikten, değeri ismine lakaplar takılanın ismiyle damgalandıktan, soyunu zâtıyla yeşerttikten sonra piyasada geçerli olur. O sultan ki küllendikten sonra şeriatın şiarlarını ihya etmiş, silindiği sırada dinin alâmetlerini yenilemiş, fitne karanlığının kökünü kazıyarak devletinin nuruyla âlemleri aydınlatmış, merhametinin etkisiyle afetten umumî olarak etkilenen kederlilerin kederini ve sıkıntısını dağıtmış, gücünün ışığıyla zulüm karanlığını yeryüzünden gidermiştir. Böylelikle her taraf aydın olmuş, memleketin her köşesi güzergâhlarının yıldızlarıyla nurlanmış, hâkim devletinin nurları alnından parlamış, azametinin önünde boyunlar bükülmüş, eşiğindeki toprağın tozuyla kralların gözü sürmelenmiş,

وأنّ الزمان لم يخلُ بعدُ بحمد الله تعالى عن أعلام العلماء، وأعيان الفضلاء من كلّ خبر[١] ماهر وبحر زاخر[٢] وسحاب ماطر، فإنه وإن لم يبق منهم إلا قليل العدد لكنهم كثير العدد. وإذا ارتضوا شيئًا لا يعبأ بردّ من سواهم هم الجماعة وإن شذّ[٣] عنهم من عداهم.

إِذَا رَضِيَتْ عَنِّي كِرَامُ عَشِيرَتِي   فَلَا زَالَ[٤] غَضْبَانًا عَلَيَّ لِيَامُهَا[٥]

[٤] فشرعت فيه في أثناء عوائق شتّى، وعلائق فوضى[٦] وأوردت[٧] في كل علم مباحث لطيفة، ومسائل شريفة[٨] وأتيت بتحقيقات خلا عنها الزبد المتداولة، وأشرت إلى تدقيقات لم تحوها الصحف المتناولة، وضممتُ إليها ما عندي في كل باب من لطائف تبهر الألباب ولا توجد في مطاوي كتاب. فجاء بحمد الله كما يحبّه الأودّاء ويرتضيه الأحبّاء كتابًا جامعًا لجواهر الفوائد،[٩] وبحرًا مسجورًا بنفائس الفرائد ولمّا كان الإبريز، وإن كان تمام الوزن صحيح العيار لا يبرز في معرض الاعتبار عند أولي الأبصار، إلا بعد أن يُسكّ[١٠] بسكّة السلطان، ويكوى جبهته باسم من بيده مقاليد الزمان وسمت عزّته[١١] باسم من سمي باسمه الألقاب، وزهي بذاته الأنساب احيى[١٢] شعائر الشرع بعد إندراسها، وجدّد معالم الدين غبّ انطماسها أضاء بتأشير[١٣] أنوار دولته العوالم بعدما وقب غواسق الفتن وقشع آثار مرحمته غمام الغموم عن الآفات[١٤] اثر ما عمّ دواهي المحن وأزاح بأشعّة قواضبه ظُلم الظلم عن بسيط الأرض فأصبحت مستنيرة الأطراف، وأنار أصقاع البلاد بكواكب مواكبه فاضحت مشرّقة الأكناف، تلألأ من جبهته الزاهرة أنوار الدولة القاهرة، وتطأطأ دون سرادقات عظمته رقاب الأكاسرة واكتحل بذرور غبار عتبته أبصار القياصرة،

---

١ ر، س، ع، ف: حبر.
٢ م: زاجر.
٣ ر: شد.
٤ ف، م: يزال.
٥ ط: ليائها.
٦ ع + مختلط؛ س: قصوى؛ ف: موضي؛ م: روضتى.
٧ ط: وأردت.
٨ ع: مباحث شريفة ومسائل لطيفة.
٩ ع، ف: فرائد.
١٠ ر، ط: يسكه.
١١ س، ع، ف، م: غرته.
١٢ س: احيا.
١٣ ع: تباشير.
١٤ ر، س، ط، ع: الآفاق.

denizin ve karanın sultanları ona iltica etmiş, çağının tüm sütunları/büyükleri kapısına sığınmış, meleklik sûretiyle meliklik sîretini bir araya getirmiş, Lokmanî hikmetle Süleymanî hükümeti birleştirmiştir. Otağına konuk olanlar, dost ve yarenlerini unutur. Kapısına gelen, her kapıdan muradına erişir. O ki hilâfet yurdunun izzeti; imamet ve saltanatın mücevheri, ikbal bahçesinin Tûbâ ağacı, hürmet ve saltanat bahçesinin sidre-i müntehâsıdır. İhsanı peş peşe olmasaydı fazilet erbabının dalları yeşermezdi; feyzi akıcı olmasaydı fazilet bahçelerinde maksatlar çiçek açmazdı; gök, hizmetkârlarının etrafında dolaşmakla övünür; yeryüzü, kerem sofralarının mevzileriyle iftihar eder; güneş, ayaklarının bastığı yere düşmesiyle mahcup olup, parlak heybetinden utancını gizler de nurlar onun üstüne düşer. Bulutlar kerem avucundan akan hayâ terinde boğulur da bulutlardan yağmur yağar. Keremi karada yaşayan her şeyi kapsadığı, bahşettikleriyle halkın her sınıfını ihya ettiği bir hâlde kargaları doyursun, köpekleri beslesin diye hizmetkârlarına düşmanların öldürülmesini emretmiştir. Aslında onun için ne düşmanları zikre değer, ne de nerede oldukları önemlidir. Onun yoluna karşı çıkan, boynunda lanet takısı bulur; kullarının yolundan ayrılan birisi amacına ulaşamaz. O aramızda Allah'ın gölgesi, âlemler arasında Allah'ın bir fazlı, müslümanların ve diğer halkın sığınağıdır. O, hâkim devletin sahibi, apaçık sultan, gerçekten hilâfet tahtının maliki, "Allah adalet ve ihsanı emreder" (Nahl, 16/90) nassına bağlı, Âl-i Osman'ın 14. hakanıdır, Allah onların cümlesini rahmet ve mağfiretiyle kuşatsın! O, bir dolunay, girilmesi zor olan bir deniz, ucu görünmeyen bir ordunun komutanı, büyük halifelik güneşinin ışığı, büyük saltanat ayının nurudur. Silinip gidecekken onun saltanat tahtına oturmasıyla Osmanlının hâkim devletinin bahçesi, rahata erdi. Böyle bir dönüşüm elbette güzeldir. Hilâfet güneşi ona vurunca devlet bahçeleri güzelliğine kavuştu.

والتجأ إلى جانبه سلاطين البَرّ والبحر، ولاذ ببابه قاطبة أساطين الدهر، وجمع بين الصورة الملَكية والسيرة الملِكيّة وقرن بين الحكمة اللقمانيّة والحكومة السليمانيّة من نزل بأعتابه نسي الأحباب والأصحاب ومن لاذ ببابه أتاه المطالب من كل باب، فهو عزة بيت الخلافة ودرّة صدف السلطنة والإمامة، والشجرة الطوبى في حديقة الإقبال، والسدرة المنتهى في روضة المُلكة والإجلال لولا فيض مدراره لما اخضر للأفاضل عود الآمال، ولو لم يكن ويل أدراره[1] لما ازهر[2] للأماثل أغصان المطالب في حدائق الأفضال، قد باهى السماء بدورانه حول رأس خدمه،[3] وافتخرت الأرض بمواضع موائد كرمه، وتحجّبت الشمس بوقوعها على مواطئ قدمه، فأضمرت خجلة من طلعته الغرّاء[4] فتلألأ عليها الأنوار، وغرق السحاب في عرق الحياء من جود كفّه[5] فتقاطر منه الأمطار، لمّا عمّ كرمه كافّة البرايا وعمّر طوائف الخلق بأصناف العطايا أمر خدّامه بقتل العدى إطعامًا للغراب، وأنعامًا على الكلاب وإلا فهم أخسّ من أن يبالي بشأنهم أو أن يكترث بمكانهم من حاد عن جادّة متابعته وجد طوق اللعنة في جيده، ولم يملك نواصي الآمال من لم ينتظم في سلك ممالكه وعبيده وهو ظلّ الله فينا وفضل الله بين العالمين وملاذّ الخلق والمسلمين إلا وهو ذو الدولة القاهرة والسلطان الباهر، مالك سرير الخلافة بالاستحقاق كابرًا عن كابر الممتثل لنصّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأمر بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (سورة النحل، ١٦/٩٠) الرابع عشر من خواقين آل عثمان، تغمدهم الله بالرحمة والغفران[6] فهو البدر الأتم والبحر الخضم وقائد الجيش العرمرم وضياء شمس الخلافة الكبرى، ونور بدر السلطنة العظمى الذي عادت بجلوسه[7] في سرير السلطنة رياض الدولة القاهرة العثمانيّة إلى روائها بعد ما كاد أن تندرس والعود احمد، وآضت حدائقها إلى بهائها بعد ما حلّت شمس خلافته[8] بيت[9] الشرف

١ م: أداره.
٢ ط: زهر.
٣ م: خدامه.
٤ ر، س: الغرا.
٥ ف: كتفه.
٦ ع، ف، م – بالرحمة؛ ع، م: بالغفران.
٧ ر، ع: بجلوسها.
٨ ر، ع: خلافتها.
٩ ع: ببيت.

O yeleli bir aslan, yani bizim ve tüm âlemin efendisi, bizim ve iki doğunun sultanı, bizim ve iki karayla iki denizin hakanı, Zülkarneyn'in benzeri, saygın iki haremin hizmetkârı, şeref ve heybetle ikrama mazhar olan, temiz soyu ve boyu hoş kokularla dolan, yüce kimseler yanında saltanat tahtına oturandır. O bir sâhibkıran, zamanın kisrâlarının sığınağı, zamanın krallarının korktuğu, hakan oğlu hakan oğlu hakan, mesut sultan, ulu hakan, tek olan Melik'in lutuflarına nail olan, aslan oğlu aslan oğlu aslan, övgüler sahibi, azimetli ve gönül ehli Sultan Murat'ın torunu, gazi, zaferler sahibi ve şanı yüksek olan Sultan Mehmed'in oğlu Sultan Ahmet'tir. Allah, âlemin her köşesine yayılan adaletini dâim kılsın, merhamet nurlarını yeryüzü halkına akıtsın! Methinin alâmetleri söylenmeye ve dillendirilmeye devam etsin; devletinin sancakları zafer esintileriyle yayılmayı sürdürsün! Dünya ve ahirete ilişkin dilekleri, kolaylaştırılmış ve tahsil edilmiş; saltanatının güneşleri zevalden uzak; devletinin ayları da kemâl üzere sabit olsun! Allah onu utanç ve hasret gerektiren işlerden muhafaza eylesin! Akıbetini hayreylesin! Düşmanlarının devletini uçurum kıyısına kondursun! Sevdiklerinin köşklerini, altından nehirler akan cennet içinde kılsın! Hizmetkârlarını kabul ederse onlar için bu büyük bir nimet, beklentinin zirvesi, hatta en büyük ışık kaynağının parıltısı olur; aksi hâlde, Ahzem'in hâlinden[1] daha kötü olurlar. Saygısızlıktan ve haksızlıktan uzak, insafla süslenmiş zeki kimselerden beklentim o ki kalemin yanlışlıkla bir şey kaydettiğini veya ayağın kaydığı bir şey görürlerse atın, küheylan bile olsa tökezlediğini, her keskin kılıcın kesmediği bir şey olduğunu kendilerine hatırlatsınlar. İlaveten, bazı engeller hacimli kitaplara ulaşmama, ince ve gizemli meseleleri tetkike ve zor meselelerin çözümünde tefekkür etmeme mani oldu.

1 Bu, Ebû Ahzem et-Taî'ye ait bir şiire atıftır. Ahzem, babasına karşı asi bir evlat olup, öldüğünde geriye çocukları kalır. Onlar da bir vakit dedesini sıkıştırıp kanını akıtınca dedesi "Bu, Ahzem'den bildiğim bir tabiat" diyerek hâlini ifade eder.

وهو الأسد أعني مولانا[١] ومولى الخافقين وسلطاننا وسلطان المشرقين وخاقاننا وخاقان البرّين والبحرين، قرن ذي القرنين خادم الحرمين المحترمين المكرم بأكرومة ظاهرة الإشراق والطلوع، المفخّم[٢] بأرومة طاهرة الأعراق والفروع الجالس في[٣] سرير السلطنة عند[٤] قران العلويّين فهو صاحب القرن وملاذّ أكاسرة الدوران ومعاذ قياصرة الزمان الخاقان بن[٥] الخاقان بن الخاقان، السلطان الأسعد والخاقان الأمجد المختص بصنوف الطاف الملك الأحد، الغضنفر بن اللّيث بن الأسد أبو المحامد سلطان[٦] احمد بن السلطان الغازي أبى الفتح الممجد[٧] السلطان محمّد بن السلطان صاحب العزم والفؤاد، السلطان مراد خلّد الله ظلال معدلته على مفارق العالمين وأفاض أنوار رأفته على سكّان الأرضين، ولا زالت آيات مدحته متلوّة مذكورة ورايات دولته برياح الظفر منشورة، وأماله في الدارين محصلة وميسورة، وشموس سلطنته نائية عن الزوال وبدور دولته ثابتة على الكمال، وحفظه الله عمّا يوجب شينًا وضيرًا وجعل عاقبته خيرًا وصيّر بنيان أعدائه مؤسّسًا على شفا جرف هار، وعمران أوليائه مرصّصًا في جنات تجري من تحتها الأنهار. فإن وقع من خدّام حظرته العلية موقع القبول فهو غاية المُني[٨] ونهاية المأمول بل شعشعة من شعاع النيّر الأعظم وإلا فشنشنة أعرفها من اخزم. والمأمول من الأذكياء المتحلّين بحلّي الإنصاف المتخلّين عن رذيلتي البغي والاعتساف إذا عثروا على شيء طغى به القلم، أو زلّت فيه القدم أن[٩] يستحفروا أنّ لكل جواد كبوة، ولكل صارم نبوة مع أن العوائق عاقتني عن مراجعة المطوّلات، وتدقيق الفكر في المضايق والغامضات وإجالة قداح النظر في حلّ المعضّلات.

١ ف: مولا.
٢ ر، م: المفحم؛ ف: المقخم.
٣ ر – في.
٤ ر، ط: عنه.
٥ ف: من.
٦ ع، ف: السلطان.
٧ ع، ف، م: المجدد.
٨ م: المبنى.
٩ ف: أو.

[5] Bil ki gayretli İmam, İslâm âlimlerinin önderi, Fahreddin Râzî bir kitap tasnif edip, onda altmış ilimden söz etti, adını da *Hadâiku'l-Envâr fi Hakâiki'l-Esrâr* koydu. Fâzıllardan biri[1] de ona kırk ilim daha ekledi. Böylelikle yüz ilmi içeren bir kitabı cem etti. Adını da *Enmûzecü'l-İlm* koydu. Allâme Devvânî on ilimden bahseden bir kitap telif etti ve adını da *Enmûzec* koydu. Bu şekilde onlar birçok fenni içeren kitaplar telif ettiler. Bazıları sayıyı artırdı bazıları da azalttı. İnsanların sevdikleri hususta farklı görüşleri olur. Biz ise bu kitabımızda güzel ve kabulü hak edecek şekilde naklî ilmin türlerinden ve aklî fennin çeşitlerinden, elli üç ilimden söz ettik. Bu miktar ilim sermayemizin sonu değildir. Aslında, seçkin Peygamberimizle (s.a.) aynı ismi taşıyan, mevlâmız ve sultanımızın yüksek ismi olan Ahmet ismine muvafık gelsin diye bu sayıyla yetindik. Adını da şevketi devamlı, saltanatı büyük olsun diye *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye el-Ahmediyye Hâniyye* koydum. Bu cem etme ve telif işi, gaî illet gibidir. Bunun, Allah'ın rızasına ulaşmada bir vesile, mağfireti için bir bahane, tahsil görenlere bir fayda, ahiret için bir rızık olmasını niyaz ederim. Bundan maksadım sadece ilim taliplerine faydalı olmak, arkadaşlara bir hatıra bırakmaktır. Allah Teâlâ isteklerimize ulaşmada, imtihanları başarmada yardımcıdır. O bana yeter ve o ne güzel vekildir.

[Kitabın Tertibi]

[6] Bu kitabı Mukaddime, Kalb, Meymene, Meysere ve Sâka bölümleri olmak üzere Rahman ve Melik'in yardımı üzerine olan Sultanın ordusunun tertibine uygun gelecek biçimde tertip ettim. Nitekim Buseyrî şöyle der:

Aydın yüzlü atın üzerinde sevk ediyor, orduyu,
Nehir gibi akan kahramanları, düşman üstüne.

---

1 Bu fâzılın, Molla Fenârî'nin oğlu Muhammed Fenârî olduğu ileri sürülmektedir.

[٥] ثم اعلم أنّ الإمام الهمام، قدوة علماء الإسلام فخر الملّة والدين الرازي صنّف كتابًا، أورد فيه ستين علمًا وسماه **حدائق الأنوار في حقائق الأسرار**، وزاد بعض الفضلاء عليه أربعين علمًا فجمع كتابًا مشتملًا على مائة علم وسماه **أنموذج العلم**، والعلّامة الدّواني ألّف كتابًا أورد فيه عشرة من العلوم وسماه **أنموذجًا** وهكذا ألّفوا كتبًا مشتملةً على عدّة من الفنون فبعضهم زاد وبعضهم نقص وللنّاس فيما يعشقون مذاهب. وأما نحن فقد أوردنا في كتابنا هذا ثلاثة وخمسين علمًا من أنواع العلوم النقليّة وأصناف الفنون العقلية على ترتيب أنيق وتهذيب بالقبول حقيق، لا لأنّ هذا العدد هو مبلغ علمنا ومنتهى بضاعتنا بل لكونه موافقا لعدد حروف[١] الاسم السامي لمولانا وسلطاننا وسمي بنبينا احمد المختار صلوات الله عليه وعلى آله الأخيار وسميته **بالفوائد الخاقانيّة الاحمديّة[٢] خانيّة[٣]** لأنه دامت شوكته وعظمت سلطنته لهذا الجمع والتأليف كالعلة الغائيّة. اسأل الله تعالى[٤] أن يجعله وسيلةً إلى رضوانه وذريعةً إلى غفرانه وينفع به المحصّلين ويجعله ذخرًا ليوم الدين فانه ليس قصدي في ذلك إلا إفادة الطلّاب وتذكرة منّي للأصحاب. والله تعالى هو العون على إدراك المطالب والنجح بالمآرب وهو حسبي ونعم الوكيل.

[ترتيب الكتاب]

[٦] ورتّبتُه على مقدمة وقلب وميمنة وميسرة وساقة على نحو ترتيب جيش السلطان نصره[٥] الملك الرحمن، فإنه:

يجرّ بحرَ خميسٍ فَوقَ سابِحَةٍ   تَرمي بِمَوجٍ مِنَ الأَبطالِ مُلتَطِمِ[٦]

---

١ ف: حرف.
٢ ر، ط، ع: الأحمد.
٣ س: لأحمد مجنية.
٤ ع، ف، م – تعالى.
٥ ف: نصرة.
٦ الشعر للبوصيري من قصيدته المشهورة في مدح النبي التي سماها بالبردة.

[7] Mukaddime ilmin mahiyeti, buna ilişkin olan konuların beyânı ve ilmin türlerine taksimi üzerinedir. Kalb bölümü ise şer'î ilimler üzerine olup, orada temel olan on ilimden söz ettik. "Hepsi tam ondur." (Bakara, 2/196) Meymene bölümü ise edebî ilimler üzerine olup, Zemahşerî'nin (rah) bazı kitaplarında bahsettiği üzere on iki adettir. Meysere bölümü ise aklî ilimler üzerine olup, sayıca çoktur. Fakat onların temellerinden ve esaslarından olan otuz ilimden söz ettik. Sâka bölümü ise Âdâbul-mülûk ilmi üzerine olup, o da bu fakirden Sultan hazretlerine bir hediyedir.

[8] Zikrettiğimiz ilimlerin fihristi şöyledir:

1.Tefsir İlmi, 2. Kıraat İlmi, 3. Hadis İlmi, 4. Hadis Usûlü İlmi, 5. Kelâm İlmi, 6. Fıkıh Usûlü İlmi, 7. Fıkıh İlmi, 8. Ferâiz İlmi, 9. Tasavvuf İlmi, 10. Hilâf İlmi, 11. Lügat İlmi, 12. Sarf İlmi, 13. İştikâk İlmi, 14. Nahiv İlmi, 15. Meânî İlmi, 16. Beyân İlmi, 17. Bedî İlmi, 18. Aruz İlmi, 19. Kâfiye İlmi, 20. Hat İlmi, 21. Karzu'ş-Şiir İlmi, 22. İnşâu'n-Nesr İlmi, 23. Def'ul-Metâin Anil-Kur'ân İlmi, 24. Mantık İlmi, 25. Âdâbul-Bahs ve'l-Münâzara İlmi, 26. Hikmetu'l-İşrâk İlmi, 27. Tabiî Hikmet İlmi, 28. İlâhî Hikmet İlmi, 29. Heyet İlmi, 30. Havass-ı Ekâlim İlmi, 31. Hendese İlmi, 32. Hisap İlmi, 33. Cebir ve Mukabele İlmi, 34. Aritmetik İlmi, 35. Mesâha İlmi, 36. Eb'ad ve Ecrâm İlmi, 37. Mûsikî İlmi, 38. Semâ ve Âlem İlmi, 39. Küreler İlmi, 40. Teşrih İlmi, 41. Tıp İlmi, 42. Menâzır İlmi, 43. Nücûm İlmi, 44. Usturlab İlmi, 45. Tâbir İlmi, 46. Ferâset İlmi, 47. Mizaciyat İlmi, 48. İksir Sanatı İlmi, 49. Kevn ve Fesad İlmi, 50. Âsar-ı Ulviyye ve Süfliye İlmi, 51. Ahlâk İlmi, 52. Tedbir-i Menzil İlmi, 53. Siyâset İlmi, Âdâbul-Mülûk İlmi.

[9] Allah'tan, bizi kendisine ulaştıracak yola erdirmesini isteyelim. Böylelikle, cömert ve kerem sahibinden yardım isteyerek maksada başlıyorum:

[٧] وأما المقدمة ففي بيان ماهية العلم وما يتّصل بها وتقسيمه إلى أنواعه. وأما القلب ففي العلوم الشرعية وأوردنا من أصولها عشرة و﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (سورة البقرة، ٢/١٩٦). وأما الميمنة ففي العلوم الأدبيّة وهي اثني عشر علمًا على ما ذكره الزمخشري رحمه الله[١] في بعض تصانيفه. وأما الميسرة ففي العلوم العقلية وهي كثيرة لكن أوردنا من أصولها وأمهاتها نحوًا من ثلاثين علمًا. وأما الساقة ففي علم آداب الملوك فهذه هديّة إلى الحضرة السلطانية من هذا الصعلوك.

[٨] وهذا فهرست[٢] ما أودعنا فيه من العلوم: ١- علم التفسير ٢- العلم القراءة ٣- علم الحديث ٤- علم أصول الحديث ٥- علم الكلام ٦- علم أصول الفقه ٧- علم الفقه ٨- علم الفرائض ٩- علم التصوف ١٠- علم الخلاف ١١- علم اللغة ١٢- علم الصرف ١٣- علم الاشتقاق ١٤- علم النحو ١٥- علم المعاني ١٦- علم البيان ١٧- علم البديع ١٨- علم العروض ١٩- علم القافية[٣] ٢٠- علم الخطّ ٢١- علم قرض الشعر ٢٢- علم إنشاء النثر ٢٣- علم دفع المتائن[٤] ٢٤- علم المنطق ٢٥- علم آداب البحث والمناظرة ٢٦- علم حكمة الإشراق ٢٧- علم الحكمة الطبيعيّة ٢٨- علم الحكمة الإلهية ٢٩- علم الهيئة ٣٠- علم خواص الأقاليم ٣١- علم الهندسة ٣٢- علم الحساب ٣٣- علم الجبر والمقابلة ٣٤- علم الأرثماطيقي ٣٥- علم المساحة ٣٦- علم الأبعاد والأجرام ٣٧- علم الموسيقى ٣٨- علم السماء والعالم ٣٩- علم الأكر ٤٠- علم التشريح ٤١- علم الطب ٤٢- علم المناظر ٤٣- علم النجوم ٤٤- علم الأصطرلاب ٤٥- علم التعبير ٤٦- علم الفراسة ٤٧- علم المزاجيّات ٤٨- علم الصنعة الإكسيريّة ٤٩- علم الكون والفساد ٥٠- علم الآثار العلويّة والسفلية ٥١- علم الأخلاق ٥٢- علم تدبير المنزل ٥٣- علم السياسة؛ علم آداب الملوك.

[٩] ونسأل الله أن يهدينا إلى طريق السلوك. وها أنا أفيض في المقصود مستعينًا من وليّ الطول والجود.

---

١ س، ع، ف، م – رحمه الله.
٢ س: فهرسة؛ ر، م: فهرس.
٣ س + علم دفع المتائن عن القران.
٤ ع، ف، م – علم دفع المتائن.

MUKADDİME*

İLMİN MAHİYETİ VE BU MAHİYETE İLİŞKİN HUSUSLARIN AÇIKLANMASI VE İLMİN TÜRLERE TAKSİMİ ÜZERİNE

[10] Bil ki âlimler, ilim sözcüğünün lügat itibariyle Farsça'da "Dânisten (bilmek)" diye ifade edilen mastar mânasında kullanılmasında ittifak etseler de şunda ihtilaf etmişlerdir: "Bir şeyi bilmek o şeyin zihindeki varlığını gerektirir mi?" veya "Bir şeyi bilmek, bilenle bilinen arasındaki bir ilişki midir?" veyahut "Bir şeyi bilmek, sayesinde zihinde bilinenin varlığı gerekmeksizin bilen nezdinde bilinenin açığa çıkacağı, bilinen nesneye taalluku olan taalluk sahibi bir sıfat mıdır?"

[11] Filozoflar ve muhakkik kelâmcılardan bazısı birinci görüşü, kelâmcıların cumhuru ise ikinci görüşü kabul etmişlerdir. Birinci görüşe göre, bir şeyi bildiğimizde şu üç durumun ortaya çıktığında tartışma yoktur: 1. Zihinde hâsıl olan sûret, 2. Bu sûretin orada belirmesi, 3. Kabul etmek sûretiyle zihnin ondan etkilenmesi. Dolayısıyla ilmin bu üç şeyden hangisi olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Her birine kanaat getiren gruplar bulunmaktadır. Bu nedenle onlar ilmin nitelik, edilgi veya bağıntı kategorilerinden hangisi olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Çünkü kategoriler özleri itibariyle birbirinden farklı yüksek cinslerdir. Birine uygun gelen bir şey, başkasına uygun gelen bir şeyin altında yer almaz. Bu hususta doğru olan görüş, yerinde de açıklandığı üzere, ilmin nitelik kategorisine ait olduğudur.

[12] Zihnî varlığı kabul edenlerin bir kısmı şunu demiştir: "Zihinde hâsıl olan şey, bilinen nesnenin kopyası ve gölgesi olup, mahiyetçe ondan farklı, gayesi olarak da nesnenin inkişafının ilkesidir. Fakat zihnî varlık delili tam olsaydı, hakikat itibariyle nesneden farklı bir kopyanın değil, nesnenin başka bir varlık yönüne sahip olduğunu gösterirdi." Bir kısmı da şunu demiştir: "Zihinde hâsıl olan şey nesnenin mahiyetinin kendisidir. Fakat bu mahiyet, aslî olarak değil, gölge varlık olarak mevcuttur ve bu varlığı itibarıyla o "sûret" diye adlandırılır. Ona bir kısım hükümler terettüp etmez. Nitekim bu mahiyet aslî varlık itibarıyla "ayn" diye adlandırılır ve ona bir kısım hükümler terettüp eder. Bu sûret dışarıda mevcut olduğunda "aynın aynısı" olur. Nitekim ayn, zihinde mevcut olduğunda sûretin aynı olur." Kimisi de bu iki görüşü birleştirip şunu demiştir: "Burada zâtı itibariyle birbirinden farklı iki şey vardır: 1. Öznenin nefsiyle kâim olan ve nesneyi açığa çıkartan sûret, yani kopya ki bu ilimden ibarettir. 2. Sûretin sahibi, yani zihinde mevcut olan fakat onunla kâim olmayan bir mahiyet ki bu da mâlumdur.

* Çev. Ahmet Kamil Cihan

المقدمة

في بيان ماهية العلم وما يتّصل بها وتقسيمه إلى أنواعه

[١٠] اعلم أنّ العلماء بعد ما اتفقوا على أنّ لفظ العلم يطلق بحسب اللغة على[١] المعنى المصدري المعبّر عنه في الفارسية بدَانسْتَنْ، اختلفوا في أن العلم بالشيء هل يستلزم وجوده في الذهن أو هو تعلق بين العالم والمعلوم أو صفةٌ ذاتُ تعلقٍ تتعلق بالمعلوم ينكشف بهما[٢] المعلوم عند العالم من دون أن يقتضي وجود المعلوم في الذهن؟

[١١] فالفلاسفة وبعض المحققين من المتكلمين ذهبوا إلى الأول وجمهور المتكلمين إلى الثاني. ثم إنه على الأول لا نزاع في أنّا إذا علمنا شيئًا فقد تحقق أمور ثلاثة: صورة حاصلة في الذهن، وارتسام تلك الصورة فيه، وانفعال النفس عنها بالقبول. فاختلفوا في أنّ العلم أيّ هذه الثلاثة فذهب إلى كل منها طائفة. فلهذا اختلفوا في أنّ العلم هل هو من مقولة الكيف أو الانفعال أو الإضافة. فإن المقولات أجناس عالية متباينة بالذات لا يندرج ما يصدق عليه احديها فيما يصدق عليه الأخرى والأصح أنه من مقولة الكيف على ما بيّن في محله.

[١٢] ثم إنّ القائلين بالوجود الذهني منهم مَن قال إنّ الحاصل في الذهن إنما هو شبح للمعلوم وظلّ له مخالف له بالماهية غايته أنه مبدأ لانكشافه، لكن دليل الوجود الذهني لو تمّ لدلّ على أنّ للمعلوم نحوًا آخر من الوجود لا لشبحه المخالف له بالحقيقة. ومنهم مَن قال الحاصل في الذهن هو نفس ماهية المعلوم لكنها موجودة بوجود ظلّي غير أصلي وهي باعتبار هذا الوجود تسمى صورة ولا يترتب عليها الآثار كما أنها باعتبار الوجود الأصلي يسمى عينًا، ويترتب عليها الآثار فهذه الصورة إذا وجدت في الخارج كانت عين العين كما أنّ العين إذا وجدت في الذهن كانت عين الصورة. ومنهم مَن جمع بين الرأيين وقال هناك أمران: صورة أي شبح قائم بنفس العالم بها ينكشف المعلوم وهي العلم، وذو صورة أي ماهية موجودة في الذهن غير قائمة به وهي المعلوم وهما متغايران بالذات.

---

١ ف: علم.
٢ ر، س، ط: بها.

[13] Bunu anlarsan bil ki sûret teorisini ileri sürenlere göre, nesne cevher kategorisinden veya diğer kategoriden olsun, ilmin nitelik kategorisinden olmasında bir sorun yoktur. Çünkü ikisi de mahiyetçe birbirinden farklıdır. Mahiyetin bizzat zihinde hâsıl olduğu görüşüne göre, cevher ve araz, birbirinden farklı olduğu hâlde mahiyet itibariyle nasıl birleşebilir? "Cevherlik ve arazlık ikinci ma'kuller cümlesindendir. İkisi de altındakiler için cins değildir." görüşüne dayanarak cevher ve araz hakkında bundan vazgeçilecek olursa, itibar bakımından ikisi birbirinden ayrı da olsa zât bakımından birleşmeleri mümkündür.

[14] Biz de diyoruz ki nitelikte, nicelik ve yer gibi diğer kategorilerde bunun imkânsız olduğunda bir şüphe yoktur. Zira yüksek cinsler, yerinde de geçtiği üzere, zâtı itibariyle birbirinden ayrı kategorilerdir. Arazlık, altındaki için zâtî değildir. Muhakkiklerin büyüğü olan bir zât bu soruna şöyle cevap vermiştir: Onlar her ne kadar mutlak olarak ilmi teşbih yoluyla nitelik kategorisinden sayıyorlarsa da, her kategoriyi bilmek o kategori cinsindendir. Buna şöyle itiraz edilir: Bu esasa göre nitelik tarifi ilme uygun düşer ve tahkik yoluyla ilim nitelik olur ve buna bu şekilde cevap verilebilir. Düşün! Tetkik ehlinden biri varlığın iki yönünü dikkate alarak aynı mahiyetin değişmesini câiz görmüştür. Şöyle ki canlı bir hayvanı tuza çeviren tuz ocağı gibi, dışarıda cevher olan bir şey zihinde mevcut olduğunda niteliğe dönüşür.

[15] Dahası, şunda da ihtilaf vardır: İlmin mahiyetini tasavvur etmek zarurî mi, yoksa tanımı zor olan nazarî bir husus mu veyahut tanımı zor olmayan nazarî bir husus mudur? Birinci görüş İmam Râzî'ye, ikinci görüş İmâmü'l-Harameyn Cüveynî ile Gazalî'ye aittir. En doğrusu üçüncü görüştür. Fakat ilmin tanımlanmasında ihtilaf olmuştur. Tahkik ehli hükemâ ile bazı kelâmcılar nezdinde tanımların en doğrusu şudur: İlim, bir şeyden hâsıl olan akıldaki sûrettir. Bu ilmî sûret: 1. İster nesnenin mahiyetinin ayn'ı olsun, tıpkı belli bir künhü tasavvur etmede veya künhünden farklı olarak belli bir yönü tasavvur etmede olduğu gibi. 2. İster dışarıdaki ayn'dan başka olsun, tıpkı intibâya ve husûle bağlı ilimde olduğu gibi veya huzurî ilimde olduğu gibi dışarıdaki aynın kendisi olsun. 3. İster öznenin zâtında beliren bir şey olsun, nefsin küllîleri bilmesinde olduğu gibi veya cismanî kuvvetlerde beliren bir şey olsun maddî şeylerin bilgisinde olduğu gibi.

[١٣] فإذا عرفتَ هذا فاعلم أنّه لا إشكال على مذهب القائلين بالشبح في كون العلم من مقولة الكيف مع كون المعلوم من مقولة الجوهر أو مقولة أخرى لاختلافهما بالماهية. وأما على[١] القول بحصول الماهيات بأنفسها[٢] في الذهن فيتجه أنه كيف يتّحد الجوهر والعرض بالماهية وهما متنافيان، ولئن تنزل عن هذا في الجوهر والعرض بناءً على أنّ الجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات وليسا جنسين لما تحتهما فيجوز اتحادهما بالذات وإن تغايرا بالاعتبار.

[١٤] فنقول لا شك في امتناعه في الكيف وسائر المقولات كالكم والأين لأن الأجناس العالية مقولات متباينة بالذات على ما تقرر في موضعه، والعرضية ليست ذاتيةً لما تحته. وأجاب عن هذا الإشكال اجلّ المحققين بأنّ العلم بكل مقولة من تلك المقولة وإن عدهم[٣] العلم مطلقًا من مقولة الكيف على سبيل التشبيه. ويرد عليه أنه يصدق على هذا على العلم تعريف الكيف فيكون كيفًا على سبيل التحقيق ويمكن الجواب عنه، فتأمّل. وبعض المدقّقين جوز تبدل ماهية واحدة بحسب نحوي الوجود بأن يكون الشيء في الخارج جوهرًا فإذا وجد في الذهن انقلب كيفًا كالمملحة التي ينقلب الحيوان الواقع فيه ملحًا.

[١٥] ثم اختلفوا في أن تصور ماهية العلم هل هو ضروري أو نظري يعسر تحديده أو نظري غير عسير. وإلى الأول ذهب الإمام الرازي وإلى الثاني ذهب إمام الحرمين والغزالي، والأصح هو الثالث لكن اختلفوا في تحديده. وأصح الحدود عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل سواء كانت تلك الصورة العلمية عين ماهية المعلوم كما في التصور بالكنه أو غيرها كما في التصور بالوجه، وسواء كانت غير العين الخارجية كما في العلم الحصولي الانطباعي أو عينها كما في العلم الحضوري، وسواء كانت مرتسمةً في ذات العالم كما في علم النفس بالكليّات أو في القوى الجسمانية كما في علمها بالماديات،

---

١ ر، س – على.
٢ س: وهما بأنفسهما.
٣ س: عندهم؛ ط: عدم.

4. Bilen, ister öznenin zâtının ayn'ı olsun, yaratıcının zâtını bilmesinde olduğu gibi. Zira Yaratıcının mukaddes zâtının aynısı olup, zâtıyla zâtı açığa çıkmış olur. Çünkü ilmin dayanağı, soyut olmaya/tecerrüde bağlıdır. Bu itibarla O ilim, âlim ve mâlumdur. "Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur." (İsrâ, 17/110) Onun ilim, âlim ve mâlum olmasındaki farklılık itibarîdir ve bu mahallinde tahkik edilmiştir. İsterse yaratıcının, zâtının dışındakileri bilmesi olsun, yüce Yaratıcının mümkünler silsilesini bilmesinde olduğu gibi. Zira bu silsile onun nezdinde bizzat hazırdır. Bu itibarla Yaratıcının onları bilmesi, zâtının aynıdır. Dolayısıyla onun zâtının mümkünle bir olması imkânsızdır. Fakat bu, tafsilî ve huzurî bir ilimdir. Yaratıcının bundan başka onlara dair icmalî, sermedî ve mevcudata hasredilmeyen başka bir ilmi daha vardır. Müteellihler nazarında bu, Yüce yaratıcının zâtının aynıdır. İnşallah, kelâm ilmi bahsinde Allah'ın ilmi konusu daha fazlasına ihtiyaç duyulmayacak şekilde gelecek. Onu bekle!

[16] Dahası bilmen gerekir ki ilim sözcüğü zikredildiği şekilde kullanıldığı gibi nahiv, sarf ve fıkıh gibi, tedvin edilen ilimlerin adlarıyla eş anlamlı olarak kullanılır. İlim adlarında olduğu gibi, bazen özel meseleler hakkında kullanılır. Sözgelişi filan kişi nahvi bilir, denir. Bazen ilim sözcüğü delillerle ulaşılan meselelerin tasdikleri/hükümleri hakkında kullanılır; bazen de bu hükümlerin tekrar edilmesiyle hâsıl olan meleke, yani ne zaman isterse onları hazır etme melekesi için kullanılır. Meleke terimi bazen tam hazır olma durumu/teheyyû için kullanılır. Bu da murad edilen şeyin bilgisine ulaşmak için, yeterli olacak şeyin onda bulunmasıdır.

[17] Bu konunun tahkiki şöyledir: İlim sözcüğünün hakiki anlamı idrak etmektir. Bu anlamın kendisiyle irtibatlı olduğu bir şey vardır ki o da mâlum/bilinen nesnedir. Bu mânanın meydana gelmesinde bu mânayı izleyen, bu mânanın kalıcı olmasında da ona vesile olan bir şey vardır ki o da melekedir. Dolayısıyla ilim terimi ya örfî hakikat veya ıstılahî hakikat olarak veyahut meşhur mecâz olarak her ikisi için de kullanılır. İlim sözcüğü bazen şu şeylerin toplamı için kullanılır: 1. Meseleler, 2. Tasavvurun ilkeleri, yani konu, yüklem ve diğer cüzlerinin tanımları, 3. Tasdikî ilkeler, yani belli bir ilmin kıyaslarını oluşturan hükümler, 4. Mevzular, yani onların varlıklarını ifade eden basit varlıklar. Buradan hareketle onların "İlmin unsurları üçtür." şeklindeki sözlerini duyarsın.

وسواء كانت عين ذات العالم كما في علم الباري بذاته فإنه عين ذاته المقدسة المنكشفة بذاته على ذاته. لأنّ مدار العلم على التجرد فهو علم وعالم ومعلوم ﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (سورة الإسراء، ١٧/١١٠) والتغاير اعتباري وقد حقق هذا في محله أو غير ذاته كما في علمه تعالى بسلسلة الممكنات فإنها حاضرة بذاتها عنده تعالى فعلمه تعالى بها عينها فيمتنع أن يكون عينه تعالى شانه عن الاتحاد مع الممكن. لكن هذا هو العلم التفصيلي الحضوري وله تعالى علم آخر بها إجمالي سرمدي غير مقصور على الموجودات وهو عين ذاته تعالى عند المتألّهين وسيجيئ تحقيق علمه تعالى في فنّ الكلام إن شاء الله تعالي بما لا مزيد عليه فكن بالمرصاد.

[١٦] ثم إنه يجب أن يعلم أن لفظ العلم كما يُطلق على ما ذكر[١] يطلق على ما يرادف به أسماء العلوم المدونة كالنحو والصرف والفقه مثلا. فيطلق كأسماء العلوم تارةً على المسائل المخصوصة كما يقال فلان يعلم النحو، وتارةً على التصديقات بتلك المسائل عن دليلها، وتارةً على الملكة الحاصلة من تكرّر تلك التصديقات أي ملكة استحضارها متى شاء وقد يطلق الملكة على التهيّؤ التام وهو أن يكون عنده ما يكفيه لاستعلام ما يراد.

[١٧] وتحقيقه أنّ المعنى الحقيقي للفظ العلم هو الإدراك ولهذا[٢] المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع في الحصول يكون وسيلة إليه في البقاء هو الملكة فأطلق لفظ العلم على كل منهما إما حقيقةً عرفيّةً أو اصطلاحيّةً أو مجازًا مشهورًا. وقد يطلق على مجموع المسائل والمبادي التصورية أعني حدود الموضوعات والمحمولات وأجزائها والمبادي التصديقية التي هي القضايا المتألفة عنها قياسات العلم والموضوعات أعني هليّتها البسيطة وهي إنّيتها ومن هاهنا[٣] تسمعهم يقولون أجزاء العلوم ثلاثة

١ ر – يطلق على ما ذكر.
٢ ف، م: لهذا.
٣ ر، ط: هنا.

Bazen ilim adları, küllî ve icmalî bir mefhuma isim olur, ancak bu icmalî mefhum tarifte tafsil edilip ayrıntılandırılır. Kendisini ayırmak üzere kullanılırsa bu, ismî tanım olur, lâzımını beyân ederse o da ismî resm olur. Her iki takdire göre de bu onun hakikat itibariyle resmi olur. Hakiki tanımına gelirsek bu, meseleleri yahut onlara ilişkin tasdikleri tasavvur etmekle olur. Zira her ilmin hakikati o ilmin meseleleri ya da onlara ilişkin tasdiklerdir. İlkeler ile konuların varlığına gelince, bunlar gerçekten çok ihtiyaç duyulan şeyler olduğu için onların bir parçası sayılmıştır.

[18] Bunun açıklaması şöyledir: İnsanın mutluluğu şeylerin hakikatlerini ve hâllerini beşerî takat ölçüsünce bilmeye bağlı olduğu ve bu hakikat ve hâller pek çok ve türlü türlü oldukları için ve yine bunların bilgisi karışık, dağınık ve zor olduğundan, önceki âlimler bunları sistemleştirmeye ve öğretimini kolaylaştırmaya giriştiler. Tek bir şeyle ilişkili veya birbiriyle uyumlu şeylerle ilgili zâtî hâlleri tek tek ayırdılar. Bunu ya zâtî bir şey olarak ayırdılar, sözgelimi mutlak miktar için zâtî olan çizgi, yüzey ve matematiksel cismin geometriye ait olması gibi, ya da arazî bir şey olarak ayırdılar sözgelimi şer'î hükümlere ulaşmada ortak olmalarından ötürü Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasın usûl-i fıkıh ilmine ait olması gibi. Öncekiler onları tek tek tedvin edip, ayrı birer ilim saymış ve bu şeyi veya şeyleri o ilmin konusu diye isimlendirmişlerdir. Zira bir ilmin meselelerinin konuları o şeye dönüktür. Çünkü ilmin konusu, onun meselelerine ait konuların kendisinde çözüldüğü şeydir. İlmin tarifinde geçen "zatî arazlarını incelemesi itibariyle" sözünden maksat da budur. Bir cinsten olan hâller, aynı konuya katılmalarıyla bağımsız bir ilim olur ve başka bir konuya katılan hâllerden kendiliğinden ayrılmış olur. Böylece ilimler konuları bakımından kendi içlerinde birbirinden ayrılır. İşte bu, bu ilim ehlinin bilfiil dikkate aldığı bir temayüzdür. Gerçi onlar gaye ve yüklem gibi başka bir şeyle de imtiyazı mümkün görür. Sonraki âlimler de ilimlerinde bu yolu tutmuştur. Bu, öğretim ve öğrenimde güzel gördükleri bir durumdur. Aksi hâlde, her meselenin tek başına bir ilim sayılmasına ve ayrı olarak öğretilmesine aklen bir engel yoktur. Yine, aynı konuda ortak olmamasına rağmen birçok meselenin tedvin edilip birleştirilerek tek bir ilim sayılmasına da aklen bir engel yoktur, her ne kadar bu meseleler -birtakım şeylerle başka şeyler hakkında hükümler olma hususunda ortaklaşmalarında olduğu gibi- başka bir açıdan ortak olsalar da durum böyledir.

وقد يطلق أسماء العلوم على مفهوم كلي إجمالي يفصل في تعريفه فإن فصّل نفسه كان حدًّا اسميًّا وإن بيّن لازمه كان رسمًا اسميًّا وعلى التقديرين رسم له بحسب الحقيقة. وأما حدّه الحقيقي فإنما هو بتصور[1] مسائله أو بتصور التصديقات المتعلقة بها. فإنّ حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم أو التصديقات بها وأما المبادئ وإنّية الموضوعات فإنما عُدّت جزءًا منها لشدة احتياجها إليها.

[١٨] وتوضيح المقام أنّ السعادة الإنسانية لمّا كانت منوطة بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية، وكانت تلك الحقائق والأحوال متكثّرة متنوّعة، وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسّرة تصدّى الأوائل لضبطها وتسهيل تعليمها؛ فأفردوا الأحوال الذاتية المتعلقة بشيء واحد أو بأشياء متناسبة تناسبًا معتدًّا به إما في أمر ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المتشاركة في مطلق المقدار الذي هو ذاتي لها لعلم الهندسة أو عرضيّ كالكتاب والسنة والإجماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة إلى الأحكام[2] الشرعية لعلم أصول الفقه. ودوّنوها على حدة وعدّوها علمًا واحدًا وسموا ذلك الشيء أو تلك الأشياء موضوعًا لذلك العلم، لأنّ موضوعات مسائله راجعة إليه. فموضوع العلم ما ينحلّ إليه موضوعات مسائله وهو المراد بقولهم في تعريفه بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. فصارت كل طائفة من الأحوال بسبب تشاركها في الموضوع علمًا منفردًا ممتازًا بنفسه عن طائفة متشاركة في موضوع آخر. فتمايزت العلوم في أنفسها بموضوعاتها فهذا تمايز اعتبره القوم بالفعل مع جواز الامتياز بشيء آخر كالغاية والمحمول، وسلكت الأواخر أيضًا هذه الطريقة في علومهم. وهذا أمر استحسنوه في التعليم والتعلّم وإلا فلا مانع عقلًا من أن يعدّ كل مسألة علمًا برأسه ويفرد بالتعليم، ولا من أن يعدّ مسائل متكثرة غير متشاركة في الموضوع علمًا واحدًا يفرد بالتدوين وإن تشاركت من وجه آخر ككونها متشاركةً في أنها أحكام بأمور على أخرى.

---

١ ع، ف: يتصور.
٢ س: أحكام.

O hâlde mâlumdur ki, tedvin edilen her bir ilmin hakikati, aynı konuda ortak olan meselelerdir. Her bir ilmin bir konusu ve gayesi vardır. Her ikisi de birçok meseleyi bir araya getiren birlik yönüdür/cihet-i vahdet. Bu sebeple söz konusu meseleler, o cihet itibariyle tek bir ilim sayılır. Ancak iki cihetten birincisi zâtî olan birlik yönüdür, ikincisi de ârızî birlik yönüdür. Bu nedenle ilimler kimi kez konusu itibariyle tarif edilir, sözgelişi mantığın tarifinde: "Mantık, bilinen nesnelerin hâllerini inceleyen bir ilimdir." denir. Kimi kez de gayesi itibariyle tarif edildiğinde: "Mantık, fikirde kendilerine riayet edildiğinde zihni hatadan koruyan, kuralları olan bir alettir." denir. İşte bunlar, temel konulara ilişkin özet bilgilerdir. Kıvrak bir zekâya sahip olursan bu seni ayrıntıya götürür.

İlimlerin Taksimi

[19] Bil ki bu konuda meşhur iki taksim vardır. Birisi şudur: İlimler ya nazarî olur, yani bir amelin keyfiyeti ile ilgili değildir ya da amelî olur, yani bir amelin keyfiyeti ile ilgilidir. Diğeri de şöyledir: İlimler ya kendiliklerinde başka bir şeyin tahsiline alet değildir, bilakis onlar özleri bakımından talep edilir. Bu durumda onlara "alet olmayan ilim" denir. Ya da ilimler başka bir şeye alet olur ve kendileri bakımından talep edilmezler. Bu durumda onlara "alet ilmi" denir.

[20] Her iki taksimin maddesi de aynıdır. Şöyle ki, kendi özünde, başka şeyin tahsiline alet olan bir ilmin, o şeyin tahsilinin keyfiyetine ilişkin olması gerekir. Bu durumda o bir amelin keyfiyetine ilişkin olur ve bir amelin keyfiyetine ilişkin olan şeyin kendi özünde başka bir şeyin tahsiline alet olması gerekir. Dolayısıyla "alet" sözünün anlamı "amelî" sözünün anlamına döner. Yine, başkasına alet olmayan bir ilim de bir eylemin keyfiyetine ilişkin olmaz. Bir eylemin keyfiyetine ilişkin olmayan da kendi özünde başka bir şeye alet olmaz. Dolayısıyla "nazarî" ve "alet olmayan" sözünün anlamı aynı şeye dönüktür.

[21] İlaveten, nazarî ve amelî terimleri üç anlamda kullanılır.

1. Burada belirttiğimiz gibi, ilimlerin mutlak olarak taksiminde kullanılır. Mantık, amelî felsefe, amelî tıp ve terzilik ilimlerinden her biri, burada belirtilen amelî teriminin kapsamına dâhildir. Zira bu ilimlerin tamamı bir amelin keyfiyetine ilişkindir; bu amel ister zihnî olsun mantıkta olduğu gibi, ister hâricî olsun tıpta olduğu gibi.

فعلم أنّ حقيقة كل علم مدوّن المسائل المتشاركة في موضوع واحد، وأنّ لكل علم موضوعًا وغايةً كل منهما جهة وحدة تضبط تلك المسائل المتكثّرة وتعدّ باعتبارها علمًا واحدًا إلا أنّ الأول جهة وحدة ذاتية، والثانية جهة وحدة عرضية. ولذلك يعرّف العلوم تارةً باعتبار الموضوع فيقال في تعريف المنطق مثلًا: علم يبحث فيه عن أحوال المعلومات، وتارةً باعتبار الغاية فيقال في تعريفه: آلة قانونيّة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. هذا جمل من الأصول إن أخذتَ الفطانة بيدك فسيهديك إلى التفصيل.

تقسيم

[١٩] اعلم أنّ ههنا تقسيمَين مشهورين: أحدهما أنّ العلوم إما نظرية أي غير متعلقة بكيفية عمل، وإما عملية أي متعلقة بها. وثانيهما أنّ العلوم إما أن لا يكون في نفسها آلة لتحصيل شيء آخر بل كانت مقصودة بذواتها وتسمى غير آلية وإما أن يكون آلةً له غير مقصودة في نفسها ويسمى آلية.

[٢٠] وموادّهما واحد فإنّ ما يكون في حدّ ذاته آلةً لتحصيل غيره لا بد أن يكون متعلقا بكيفية تحصيله، فهو متعلق بكيفية عمل وما يتعلق بكيفية عمل لا بد أن يكون في نفسه آلةً لتحصيل غيره، فقد رجع معنى الآليّ إلى معنى العملي. وكذا ما لا يكون آلةً له كذلك لم يكن متعلقا بكيفية عمل ومالم يتعلق بكيفية عمل لم يكن في نفسه آلةً لغيره فقد رجع معنى النظري وغير الآلي إلى شيء واحد.

[٢١] ثم النظري والعملي يستعملان في معان ثلاثة:

أحدها في تقسيم مطلق العلوم كما ذكرنا فالمنطق والحكمة العملية والطب العملي وعلم الخياطة كلها داخلة في العملي المذكور ههنا لأنها بأسرها متعلقة بكيفية عمل إما ذهني كالمنطق أو خارجي كالطب مثلًا.

2. Felsefenin kısımlarında kullanılır. Filozoflar "Felsefe, beşerî takat ölçüsünce var olanların varlıklarının/aynlarının hâllerini olduğu gibi bilmektir." şeklinde tarif ettikten sonra derler ki "Bu varlıklar, ya varoluşu bizim kudret ve ihtiyarımıza bağlı olan fiiller ve amellerdir ya da var oluşu bize bağlı olmayan şeylerdir. Dünya ve ahiret salâhına götürmesi itibariyle birincinin hâllerini bilmek amelî felsefe diye adlandırılır. İkincinin hâlleri bilmek, nazarî felsefe diye adlandırılır.

3. Zanaatın, yani bir eylemin keyfiyetine ilişkin ilmin taksiminde kullanılır. Bu durumda zanaat ya amelî olur, yani elde edilmesi alıştırma yapmaya/ temrine dayanır; ya da nazarî olup meydana gelmesi alıştırmaya dayanmaz. Fıkıh, nahiv, mantık, amelî felsefe, amelî tıp, bu anlamdaki amelî teriminin dışındadır. Çünkü onların meydana gelişinde alıştırmaya ihtiyaç yoktur. Oysa terzilik, dokumacılık ve hacamatçılık ilmi böyle değildir. Çünkü onlar bu işlerle meşgul olmaya ve alıştırmaya dayanır.

[22] Hatırlatılması gereken hususlardan biri de şudur: Alet olmayan ilimlerin gayesi bizzat kendilerinin öğrenilmesidir. Çünkü onların öğrenilmesinden farklı faydalar ortaya çıksa da asıl olarak onların kendisini öğrenmek hedeflenmiştir, itibarî farklılık gaye hususunda yeterlidir. Bir şeyin kendisinin gaye olmasından gereken şey, zihnî varlığının hâricî varlığına illet olmasıdır ve bunun mahzuru da yoktur. İlimler zihnî varlıklar olsa da, ancak onlar bazen tıpkı özel bir ilmi öğrendiğinde olduğu gibi zihinde zâtları itibariyle var olur. Bazen onlar, tıpkı özel bir ilmi tasavvur ettiğinde olduğu gibi, sûretleri itibariyle var olur. İki varlıktan biri itibariyle o, başka bir itibarla diğerine illet olur; bunu düşün! Alet ilimlerinin gayesi ise kendilerinin dışında bir şeyin meydana gelmesidir. Çünkü o ilimler bir eylemin keyfiyetine ilişkindir. Bu ilimlerden maksat eylemin meydana gelmesidir. Bu eylem ister amaç olsun veya bu ilimlerin son gayesi olacak bir şeye ait olsun aynıdır, değişmez.

[23] Yine, onlar ilmi, "felsefî ilimler ve felsefî olmayan ilimler" şeklinde taksim etmiş; felsefî olmayan ilimleri "dinî ilimler ve dinî olmayan ilimler" diye ikiye ayırmışlardır. Dinî olmayan ilimleri kendi içinde "övülen ilimler, yerilen ilimler ve mübah ilimler" diye taksim etmişlerdir. Bu taksimin yapılış yönü şudur: İlim, feleklerin heyetine ilişkin ilim gibi mekân ve zamanın farklı olmasıyla farklılaşmayan, devletlerin ve dinlerin değişmesiyle değişmeyen bir ilim olur veyahut böyle olmaz.

وثانيها في تقسيم الحكمة، فإنهم بعدما عرّفوا الحكمة بأنه علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، قالوا تلك الأعيان إما الأفعال والأعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا أو لا. فالعلم بأحوال الأول من حيث يؤدّى إلى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمةً عمليةً، والعلم بأحوال الثاني يسمى حكمةً نظريةً.

وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعة أي العلم المتعلق بكيفية العمل من أنها إما عملية أي يتوقف حصولها على ممارسة العمل أو نظرية لا يتوقف حصولها عليها فالفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب العملي خارجة عن العملية بهذا المعنى إذ لا حاجة في حصولها إلى مزاولة الأعمال بخلاف علم الخياطة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاولة.

[٢٢] وممّا يجب أن ينبّه عليه أنّ غاية العلوم الغير الآليّة حصولها أنفسها لأنها في حدّ ذاتها مقصودة بذواتها، وإن أمكن أن يترتب عليها منافع أخرى والتغاير الاعتباريّ كاف في الغاية. فاللازم من كون الشيء غاية لنفسه أن يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي ولا محذور فيه. والعلوم وإن كانت موجودات ذهنية لكنها قد توجد في الذهن بذواتها كما إذا تعلّمتَ علمًا مخصوصًا وقد توجد فيه بصورها كما إذا تصورتَ علمًا مخصوصًا فهو باعتبار أحد الوجودين علة له بالاعتبار الآخر، تأمّل.[١] وأما غاية العلوم الآلية فهو حصول غيرها لأنها متعلقة بكيفية العمل فالمقصود منها حصول العمل سواء كان ذلك العمل مقصودًا بالذات أو لأمر آخر يكون غايةً أخيرةً لتلك العلوم هذا.

[٢٣] وأيضًا قسموا العلم إلى حكمي وغير حكمي وقسموا الأخير إلى ديني وغير ديني، وغير الديني إلى محمود ومذموم ومباح. ووجه الضبط أنه إما أن لا يتغير بتغير الأمكنة والأزمان ولا يتبدل بتبدل الدول والأديان كالعلم بهيئات الأفلاك أو لا.

---

١ ر: فتأمل.

İlki, felsefî ilimler olup, onlara "hakiki ilimler", yani zamanın akışına rağmen sabit olan ilimler de denir. İkinci ise ya vahye bağlı olur ve tecrübeye, nakle ve bu ikisinden başka bir şeye dayanmaksızın peygamberlerden alınır, veyahut böyle olmaz. Birincisi, dinî ilimlerdir. Onlara şer'î ilimler de denir. İkincisi dinî olmayan ilimlerdir, onlara şer'î olmayan ilimler de denir. Şer'î olmayan ilimler dünyanın maslahatına dönük ilimlerdir, mesela, bedenin bekâsında zarurî olduğu için tıp ilmi veya muamelat konularında, vasiyet ve mirasın taksiminde vb. işlerde zarurî olduğu için hesap ilmi böyledir. Dünya maslahatına dönük olması itibariyle bu tür ilimler, övülen ilimlerdendir. Aksi hâlde sihir, tılsım, şa'beze ve telbisat ilmi gibi, övgüye değer bir sonuç doğurmuyorsa bunlar, yerilen ilimlerdendir. Böyle değilse mubah ilimlerdir. Mesela, saçmalıklar içermeyen şiirler ilmi veya peygamberler tarihi vb. gibi. Dinî olmayan ilimler içindeki derecelenme, gayelere nispetledir. Aksi hâlde, ilim olması itibariyle ilim, inkâr edilmeyen ve yerilmeyen bir fazilettir. Her bir şeyi bilmek, bilmemekten daha hayırlıdır. Sakın ha cahillerden olmayasın!

والأول العلوم الحكمية ويقال له العلوم الحقيقية أيضًا أي الثابتة على مرّ الدهور والأعوام. والثاني إما أن يكون منتميًا إلى الوحي ومستفادًا من الأنبياء عليهم السلام[1] من غير أن يتوقف على تجربة وسماع وغيرهما أو لا. والأول العلوم الدينية ويقال لها الشرعية أيضًا والثاني العلوم الغير الدينية ويقال لها غير الشرعية أيضًا وهو إن ارتبط به مصالح الدنيا كالطب لكونه ضروريا في بقاء الأبدان والحساب لكونه ضروريا في المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرها فمحمودة،[2] وإلا فإن لم يكن له عاقبة حميدة فمذموم كعلم السحر والطلسمات والشعبذة والتلبيسات، وإلا فمباح كعلم الأشعار التي لا سخف فيها وكتواريخ الأنبياء عليهم السلام[3] وما يجري مجراها وهذه[4] التفاوت بالنسبة إلى الغايات وإلا فالعلم من حيث إنه علم فضيلة لا تنكر ولا تذمّ فالعلم بكل شيء أولى من جهله فإيّاك أن تكون من الجاهلين.

١ س، ع، ف، م – عليهم السلام.
٢ ف: لمحمودة.
٣ س، ع، ف، م – عليهم السلام.
٤ ر: وهذا.

KALB:
ŞER‘Î İLİMLER ÜZERİNE

1. Tefsir İlmi*

[24] Tefsir ilmi, şer‘î ilimlerin kıymet bakımından en büyüğü, şeref bakımından en yükseğidir. Hatta diyebiliriz ki, o şer‘î ilimlerin reisi ve şer‘î kuralların dayandığı esastır. Tefsir ilminin bu önemi, onun, beşer takati ölçüsünde Allah’ın sözünü muradına delâleti açısından inceleyen bir ilim olmasından kaynaklanmaktadır.

[25] Tefsir ilminin konusu, her hikmetin kaynağı ve her faziletin madeni olan Allah’ın kelâmı; bilinmek istenen/mâlumu ise Allah Teâlâ’nın muradıdır. Gayesi ise dünya ve ahiret mutluluğunu kazanmak için, Kur’ân’ın mânasının anlaşılması ve hükümlerinin ve hikmetlerinin istinbat edilmesidir. Bir ilmin şerefi ve kıymeti konusunun, mâlumunun ve gayesinin şerefine göredir. Bu açıdan tefsir, ilimlerin en şereflisidir. Şer‘î ilimlerin reisi ve şer‘î kuralların dayanağı ve esası olması ise tefsirin hükmünün bunlarda geçerli olması ve bu ilimlerin delillerinin çoğunun mercii olması sebebiyledir.

[26] Dersen ki kelâmcılar, dinî ilimlerin reisinin ve şer‘î kuralların temelinin kelâm ilmi olduğunu iddia etmektedir. Bu durumda işin hakikati bizim açımızdan karışık hâle gelmektedir. Bize bunun mahiyetini açıkla ki, “İnşaallah emredileni yapma yolunu buluruz.” (Bakara, 2/70)

[27] Deriz ki aslında mesele hakiki ve burhanî değil, iddia ve iknaya dönüktür. “Her kesim kendi inancını beğenmektedir.” (Mü’minûn, 23/53)

[28] İşin aslını anlamak istiyorsan söyleyeceklerime algı kanallarını açarak kulak ver! Bilmek gerekir ki; âyetlerin ve aynı şekilde hadislerin bir kısmı inanç esaslarıyla, bir kısmı ise amellerle ilgilidir. İnanç esaslarının bir kısmının, mesela Allah Teâlâ’nın işiten ve gören olmasının, cismanî meâdın hâllerinin ispatında her ne kadar aklın bir rolü bulunmasa da kelâm ilminin incelediği itikadî meselelerin büyük çoğunluğu, sem‘î delile bağlı değildir. Mesela gerek bir yaratıcının ve onun yüce sıfatlarının ispatı, gerekse buna bağlı birçok mesele akıl yoluyla bilinmektedir. Bununla birlikte akıl yoluyla ulaşılan bu bilgilerin hiçbiri şeriattan alınmadıkça dikkate alınmaz.

---

* Çev. Davut İltaş

القلب
في العلوم الشرعية

١- علم التفسير

[٢٤] وهو أعظم العلوم الشرعية مقدارًا وارفعها شرفًا ومنارًا بل هو رئيسها ورأسها ومبنى قواعد الشرع وأساسها. وذلك لأن علم التفسير علم يبحث فيه عن كلام الله عزّ وجلّ من حيث إنه دالّ على مراده تعالى بقدر الطاقة البشرية.

[٢٥] فموضوعه كلام الله الذي هو منبع كل حكمة ومعدن كل فضيلة ومعلومه مراد الله تعالى. وغايته التوصّل إلى فهم معاني القرآن واستنباط حكمه وأحكامه ليفاز به إلى السعادات الدنيوية والأخروية. وشرف العلم وجلالته باعتبار شرف موضوعه ومعلومه وغايته فهو أشرف العلوم وأعظمها. وأما كونه رأسًا للعلوم ورئيسًا[١] لقواعد الشرع وأساسًا لها فلنفاذ حكمه فيها وكونه مرجعًا لمعظم أدلتها.

[٢٦] فإن قلتَ أهل الكلام يدعون أن رئيس العلوم الدينية، ومبنى القواعد الشرعية هو علم الكلام فقد اشتبه علينا حقيقة الحال بيّن لنا ماهي ﴿إِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ (سورة البقرة، ٢/٧٠).

[٢٧] قلنا المطلب إقناعي ادّعائي لا حقيقيّ وبرهانيّ ﴿كل حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (سورة المؤمنون، ٢٣/٥٣).

[٢٨] وإن شئت جليّة الحال فخذ بمجامع مشاعرك ما نقول. وهو أنه يجب أن يعلم أنّ الآيات وكذا الأحاديث منها ما يتعلق بالعقائد ومنها ما يتعلق بالأعمال إلا أن العقائد الدينية وإن كان بعضها ممّا لا سبيل في إثباتها للعقل ككونه تعالى سميعًا بصيرًا، وأحوال المعاد الجسماني لكن معظم المسائل الاعتقادية التي هي المطالب الكلامية وأمّهاتها ممّا لا يتوقف على السمع، كإثبات الصانع وصفاته العلى وما يتفرع[٢] عليه وما يتفرع هو عليه، وإن كان الكل[٣] لا يعتدّ به ما لم يؤخذ من الشرع.

---

١ ر، ط، ع + لها ومبنى.
٢ ر: ينفرع.
٣ س: كلام.

[29] Amelî hükümlere, yani fıkhî meselelere gelince hiç şüphe yok ki, bunlar fıkıh usûlü üzerine temellenir. Fıkıh usûlü de kelâm ilminden yardım alır. Çünkü icmalî delillerin, yani Kitap, Sünnet ve icmâ'ın hüccetliği yaratıcının ispatına bağlıdır. Zira bizim hakkımızda mükellefiyetin sabit olması, hitabın O'na aidiyetinin ispat edilmesiyle bilinebilir. Yaratıcının ispatı ise âlemin hudûsunun delillerini bilmeye bağlıdır. Çünkü ulemânın belirttiğine göre, âlemin hudûsu yaratıcının varlığını gerektiren bir sebeptir veya bu sebebin cüzü ya da şartıdır. Âlemin hudûsu da delillerine dayanır.

[30] Aynı şekilde Kitap ve onunla birlikte zikredilenlerin hüccet olması, Kitabı tebliğ edenin doğruluğuna bağlıdır. Sünnetin Kitaba bağlı olması ise açıktır. Kitaba gelince, kendisi ile hükümlere istidlalde bulunulan âyetlerin hepsi mu'ciz olmadığı için, bunların Allah'ın kelâmı olduğu ancak onu tebliğ eden resulün haber vermesiyle bilinebilir. Bu yüzden resulün doğru sözlü olması gerekir. İcmâ ve kıyasa gelince, bunlar Kitap ve Sünnete dayanır. Kitabı tebliğ eden Resul'ün doğru sözlülüğü ise mucizenin buna delâlet etmesine bağlıdır. Çünkü mucize, iddia ettiği konularda resulün Allah tarafından doğrulanması anlamına gelir. Peygamber'in doğru sözlü olduğunu bilmenin mucize dışında bir yolu yoktur. Mucizenin delâleti ise onların oluşmasında Allah'ın kadîm kudretinin dışında bir etkinin imkânsız oluşuna dayanır. Aksi takdirde mucizenin, resulü tasdik etmesi bir yana O'nun (Allah'ın) fiili olduğu kesin bir şekilde bilinmez. Mucize konusunda O'nun kudreti dışında bir etkinin imkânsız oluşunun bilinmesi ise kulların fiillerinin yaratılması konusundaki kâideye ve kulların kudretinin hiçbir tesiri olmayıp, aksine varlık âleminde Allah'tan başka bir müessirin bulunmamasına dayanır. Bundan da mucizenin, kesinlikle O'nun fiillerinden biri olduğu sonucu çıkar. Hiç şüphe yok ki, bunların tamamı kelâmî kâidelerdir. Şayet yaratıcının ve sıfatlarının ispatı ve diğer kelâmî meseleler olmasaydı, ne tefsir ve hadis ne de fıkıh ve usûl-i fıkıh ilmi tasavvur olunabilirdi. Evet, kudemâ olarak nitelenen ilk kelâmcıların kelâmı, onların bu konuda sadece sem'iyat konuları ile yetinmeleri açısından tefsir ve hadis ilminden yardım alır. Sıra kelâm ilmine geldiğinde bu konuda daha fazla açıklama yapacağız, inşallah. Şimdi Fâtiha sûresinin tefsiri ile ilgili faydalı bilgilerden biri ile meselelere başlıyorum.

[٢٩] وأما الأحكام العملية أعني المطالب الفقهية فلا شك أنها يبتني على أصول الفقه وهو يستمد من الكلام لتوقف الأدلة الإجمالية من حيث إنها حجة ككون الكتاب والسنة والإجماع حجة على إثبات الصانع ليعلم ثبوت التكليف في حقنا بإسناد الخطاب إليه، وهو يتوقف على أدلة حدوث العالم لأنه السبب المحوّج إليه أو جزئه أو شرطه على رأيهم وهو يتوقف على أدلته.

[٣٠] وأيضًا إنّ كون الكتاب وما ذكر معه حجة يتوقف على صدق المبلّغ أما توقف السنة عليه فظاهر. وأما الكتاب فلأن كل ما يستدل به منه على الأحكام ليس معجزًا فلا يعلم أنه من كلامه تعالى إلا بإخبار الرسول المبلّغ عليه السلام، فلا بد من صدقه. وأما الإجماع والقياس فيرجعان إليهما، والعلم بصدق المبلّغ يتوقف على دلالة المعجزة عليه. فإنها تصديق له من الله تعالى فيما ادّعاه ولا طريق إليه سواه. ودلالتها يتوقف على امتناع تأثير غير قدرة الله القديمة فيها وإلا لم يجزم بأنها فعله فضلًا عن أنها تصديقه. والعلم بذلك الامتناع يتوقف[١] على قاعدة خلق الأعمال، وأن لا تأثير لقدرة العباد بل لا مؤثّر في الوجود إلا الله، فيلزم أن المعجزة من أفعاله تعالى قطعًا ولا شك أنّ كلها من القواعد الكلاميّة فلولا إثبات الصانع وصفاته وسائر المسائل الكلاميّة لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه وأصوله. نعم كلام القدماء حيث اقتصروا فيها على السمعيات الصرفة يستمد من علم التفسير والحديث وسنزيد في ذلك وضوحًا إذا انتهت النوبة إلى فنّ الكلام. إن شاء الله تعالى[٢] فأفتتِحُ ببعض الفوائد المتعلقة بتفسير فاتحة الكتاب.

---

١ ر: متوقف.
٢ ر – تعالى.

Mesele: [Hamd ve Şükür Arasındaki Fark]

[31] *Keşşâf* sahibi Zemahşerî, hamd ve şükür arasındaki fark konusunda özetle şunları söylemiştir: İlgili olduğu konu itibariyle şükür, daha özeldir. Çünkü şükür, özellikle nimet karşılığında söz konusu olur. Mecrası itibariyle şükür daha geneldir. Çünkü şükür, kalp, dil ve uzuvlar ile olur. Hamd ise şükrün aksinedir. Çünkü hamdin ilgili olduğu konu, nimetten ve nimetin dışındakilerden daha geneldir. Hamdin mecrası ise sadece dildir. Dolayısıyla hamd, şükrün şubelerinden biridir. Zemahşerî devamla şöyle demiştir: Hz. Peygamber'in "Hamd, şükrün başıdır. Allah'a hamdetmeyen bir kul O'na şükretmiş olmaz." sözü, bu kapsamdadır. Hz. Peygamber hamdi, şükrün başı saymıştır; çünkü bir nimet olması açısından, nimetin dil ile zikredilmesi ve nimet verenin övülmesi, kalp ile itikattan ve uzuvların amelinden/âdâbından daha yaygın ve mekânına delâleti bunlardan daha kuvvetlidir. Zira kalbin ameli gizlidir, uzuvların amelinde de ihtimal söz konusudur. Her gizliyi ifade eden ve her karışık olanı aydınlatan dilin amelinde ise durum bunlardan farklıdır.[1] Bu açıklama, yani dilin amelinin kalbin ve uzuvların amelinin delâletinden daha kuvvetli olduğu konusunda başkaları da "Onlar, iyi yaptıklarını sandıkları hâlde" (Kehf, 18/104) Zemahşerî'yi taklit etmişlerdir.

[32] Derim ki: Zemahşerî'nin bu açıklaması, tartışmaya açıktır. Zira fiillerin medlûllerine delâleti kesin olup, ihtimale yer bırakmaz. Nitekim Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Metâli'*de bazı muhakkik sûfîlerden naklen şöyle demiştir: "Hamdin hakikati, kemâl sıfatlarının izhar edilmesidir. Bu da bazen söz, bazen fiil ile olur. Fiil ile olan daha kuvvetlidir. Çünkü cömertliğin eseri olan fiiller, buna aklî katî bir şekilde delâlet eder ki, bu delâlette delâletin medlûlünden geri kalması düşünülemez. Sözlerin delâletinde ise durum bundan farklıdır. Çünkü sözün medlûlüne delâleti, vaz'î bir delâlet olup medlûl, delâletten geri kalabilir. Allah Teâlâ'nın, kendi zâtına yönelik hamd ve senâsı bu türdendir. Şöyle ki: Allah Teâlâ, varlık halısını, sayısız mümkinât üzerine açıp ve sonsuz kereminin sofralarını önlerine koyduğunda kemâl sıfatlarını, kesin, tafsilî ve sonsuz sayıda delillerle açığa çıkarıp izhar etmiştir. Zira varlığın zerrelerinden her bir zerre buna delâlet eder. İbarelerde ise bu şekilde bir delâlet söz konusu değildir. Bu yüzden Hz. Peygamber 'Ben seni sana layık bir şekilde övemem. Sen kendini övdüğün gibisin.' demiştir."[2]

---

1 bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, nşr. Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetü'l-Abîkân, Riyad 1998, I, 111-112.

2 bk. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Metâli'*, Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire 1306, 8.

مسألة: [في الفرق بين الحمد والشكر]

[٣١] قال صاحب **الكشّاف** في الفرق بين الحمد والشكر ما حاصله أنّ الشكر أخص بحسب المتعلق لأنه يكون على النعمة خاصة وأعم بحسب المورد[١] لأنه يكون بالقلب واللسان والجوارح والحمد بالعكس فمتعلقه أعم من النعمة وغيرها ومورده اللسان وحده فهو إحدى شعب الشكر. ثم قال ومنه قوله عليه السلام[٢] «الحَمدُ رَأسُ الشُّكرِ ما شَكَرَ اللهَ عَبدٌ لم يَحمدَهُ»[٣] وإنما جعله رأس الشكر لأن ذكر النعمة باللسان والثناء على مولّيها أشيع لها وأدل على مكانها من الاعتقاد وآداب الجوارح لخفاء عمل القلب وما في عمل الجوارح من الاحتمال بخلاف عمل اللسان وهو النطق الذي يفصح عن كل خفيّ ويجلّي كل مشتبه، انتهى. وقلّده الباقون في ذلك و﴿يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (سورة الكهف، ١٨/١٠٤).

[٣٢] وأقول فيه نظر لما تقرر من أنّ دلالة الأفعال على مدلولاتها قطعية فينافي الاحتمال. قال قدس سره في **حاشية المطالع** نقلا عن بعض المحققين من الصوفية أنّ حقيقة الحمد إظهار الصفات الكمالية. وذلك قد يكون بالقول[٤] وقد يكون بالفعل، وهذا أقوى لأن الأفعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالةً عقليةً قطعية لا يتصور فيها تخلّف بخلاف الأقوال فإن دلالتها عليها وضعية وقد يتخلّف عنها مدلولها، ومن هذا القبيل حمد الله تعالى وثناؤه على ذاته. وذلك أنه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات لا تحصى ووضع عليه موائد كرمه التي لا تتناهى فقد كشف عن صفات كماله وأظهرها بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية، فإنّ كل ذرّة من ذرّات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالات، ومن ثمة[٥] قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»،[٦] انتهى.

---

١ س، ر: مورد، م: المورود.
٢ ر، ط: الصلاة والسلام.
٣ رواه البيهقي في الآداب. رقم الحديث ٧٠٨.
٤ ف – قد يكون بالقول.
٥ س: ثم.
٦ الحديث مشهور, رواه أحمد (١٢٢٩) ومسلم (٧٥٦) وغيرهم.

[33] Bu durumda "Gerçekleştikten sonra delâletin katî olması, ihtimalin söz konusu olmasından dolayı gerçekleşmekten uzak olmasına aykırı değildir." denilemez. Çünkü bizce, vaz' ilişkisini bilmeden sözün delâletinin gerçekleşmemesi gibi -ki, delâletin gerçekleşmesi buna bağlıdır- fiilin, -bir şeyden diğerine intikalini doğrulayan aklî ilişkiyi bilmeye bağlı olan- bir şeye delâleti de böyle olup, bu aklî ilişkiyi bilmeden önce delâlet kesinlikle söz konusu değildir. Diğer yandan bu iki bilginin oluşmasından önce medlûlün delâlet edenden geri kalması fiilde değil, sözde olur. Bu nokta üzerinde düşünülmesi gerekir.

[34] Evet, "Aklî delâlet, gerek akılların gerekse aklî lüzumun mertebelerinin açıklık-kapalılık düzeyleri bakımından farklı olmasına bağlı olarak tek düze değildir. Vaz'î delâlette ise durum bundan farklıdır. Zira vaz'ın bilinmesine bağlı olduğu için, vaz'î delâlette ihtilaf düşünülemez ve kıt akıllı ve zeki kişiler bu noktada farklılık göstermez." denilmesi mümkündür.

Mesele: [Beşâret ve İhbar Arasındaki Fark]

[35] Allah Teâlâ Bakara sûresinde "İman edip iyi davranışlarda bulunanlara, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele!" (Bakara, 2/25) buyurmuştur.

[36] *Keşşâf* sahibi Zemahşerî şöyle demiştir: Beşâret, haber verilen kimsede sevinç ortaya çıkaracak şeyi haber vermektir. Bu yüzden fukahâ şöyle demiştir: Efendi kölelerine "Falanın geldiğini bana hanginiz müjdelerse o hürdür" dese, köleler de tek tek o kişinin geldiğini efendiye müjdeleseler, sadece müjdeyi ilk veren köle azat olur. Çünkü verdiği haber ile efendide sevinci ortaya çıkaran, ilk müjdeleyen köledir, diğerleri değildir. Şayet efendi, "müjdeleyen hürdür" yerine "bana haber veren hürdür" deseydi, hepsi azat olmuş olurdu. Çünkü hepsi haber vermiştir.[1]

[37] İmâm Beyzâvî ise şöyle demiştir: Beşâret, sevindiren haberdir. Zira bu haber, insanın cildinde sevincin eserini ortaya çıkarır. Bu yüzden fukahâ şöyle demiştir: Beşâret, ilk verilen haberdir. Öyle ki, efendi kölelerine "Kim oğlumun geldiğini bana müjdelerse o hürdür." dediğinde tek tek haber verseler, ilk haber veren azat olur. Şayet efendi "Kim bana haber verirse" deseydi bu durumda hepsi azat olurdu.[2]

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 228.
2 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, Dâru'r-Reşîd, Beyrut 2000, I, 68.

[٣٣] لا يقال قطعية الدلالة بعد تحققها لا ينافي بعدها عن التحقق لتطرق[١] الاحتمال لأنّا نقول كما أنّ دلالة القول لا يتحقق بدون العلم بعلاقة الوضع ويتوقف عليه كذلك دلالة الفعل على أمر يتوقف على العلم بالعلاقة العقلية المصحّحة للانتقال فقبل العلم بالعلاقة لا دلالة أصلًا. ثم إنه بعد حصول هذين العلمين يتخلّف المدلول عن الدالّ في القول دون الفعل، تأمّل.

[٣٤] نعم يمكن أن يقال الدلالة العقلية[٢] غير منضبطة لاختلافها باختلاف العقول وتفاوت مراتب اللزوم العقلي وضوحًا وخفاءً، بخلاف الدلالة الوضعية فإنها لتوقفها على العلم بالوضع لا يتصور فيها الاختلاف ولا يتفاوت فيها الغبي والذكي.

مسألة: [في الفرق بين البشارة والإخبار]

[٣٥] قال الله عز وجل[٣] في سورة البقرة: ﴿وَبَشِّرِ الذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصالحاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ﴾ (سورة البقرة، ٢/٢٥) الآية.

[٣٦] قال صاحب **الكشّاف** البشارة الإخبار بما يظهر سرور المخبر به ومن ثمة[٤] قال العلماء إذا قال لعبيده أيّكم بشّرني بقدوم فلان فهو حرّ فبشّروه فرادى عَتَقَ أولهم لأنه هو الذي أظهر سروره بخبره دون الباقين ولو قال مكان بشّرني أخبرني عتق[٥] جميعا لأنهم جميعا أخبروه، انتهى.

[٣٧] وقال الإمام البيضاوي البشارة الخبر السارّ فإنه يظهر أثر السرور في البشرة. ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الأول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشّرني بقدوم ولدي فهو حرّ فأخبروه فرادى عتق أولهم، ولو قال[٦] من أخبرني عتقوا جميعًا، انتهى.

---

١ ف: التطرق.
٢ ف، م: القطعية.
٣ س: تعالى عز وجل؛ ر، ط: تعالى.
٤ س: ثم.
٥ س ر، ط، ع: عتقوا.
٦ ف، م: وقال.

[38] *Keşşâf*'ın şerhlerinde şöyle denilmiştir: Zemahşerî'nin ifadesinde geçen tek tek sözü, şuna işaret etmektedir: Şayet köleler, hep birlikte haber vermiş olsalar, hepsi azat olmuş olur. Çünkü hepsi birlikte müjdelemiştir. Kâdî Beyzâvî'nin şârihleri de bu konuda onlara uymuştur.

[39] Derim ki; Beyzâvî'nin sözünün nasıl anlaşılması gerektiği konusunda *Keşşâf* şârihlerine uyularak yapılan bu açıklama doğru değildir. Çünkü ilkin Beyzâvî, fukahâdan naklettiği sözde beşâretin anlamı konusunda "ilk olmayı" esas almıştır. İkinci olarak Beyzâvî, *Keşşâf*'ta geçen ibaredeki "eyyüküm/hanginiz" kelimesini, "men/kim" ile değiştirmiştir. Dolayısıyla "men beşşera/kim müjdelerse" ifadesi, "men ahbera evvelen/kim önce haber verirse" anlamına gelir. Usûl-i fıkıhta açıklandığı üzere âmm lafız, yani buradaki "men" kelimesi ya fertlerin toplamını, hükmün müetallakı yani ilgili olduğu fertler, her birini tek başına kapsayacak şekilde değil de fertlerin bütünü olacak şekilde kapsar. Bu durumda tek tek fertler için sabit olan hüküm, ancak bu fertlerin toplama dâhil olması yönüyle sabit olur. Mesela raht ve kavm lafızlarında durum böyledir. Ya da âmm lafız, fertlerin her birini tek tek kapsar ki, bu tek tek kapsaması da ya şümûl yoluyla ya da bedel yoluyla olur. Âmm lafzın kapsamına giren fertlerin her birini tek tek şümûl yoluyla kapsamasının anlamı, hükmün fertlerden her biri ile ilgili olmasıdır, ister bu fertler başkası ile birlikte bulunsun ister başkasından ayrı, tek başına olsun. Mesela "Kim bu kaleye girerse ona bir dirhem vardır." sözü böyledir. Buna göre kaleye bir kişi girse bir dirheme hak kazanır. Şayet kaleye bir topluluk hep birlikte ve birbirini müteakiben girse bunlardan her biri birer dirheme hak kazanır. Bedel yoluyla kapsamasının anlamı ise hükmün, her biri ile tek başına ilgili olması ve başka biri ile ilgili olmamasıdır. Mesela "Kim bu kaleye ilk önce girerse ona bir dirhem vardır." sözü böyledir. Buna göre ilk önce tek başına giren kimse, kim olursa olsun dirheme hak kazanır. Şayet bir topluluk birlikte girecek olsa hiçbirisi bir şeye hak kazanamaz. Şayet birbirini müteakiben girseler, bu durumda önce giren bir kişi hariç diğerleri hiçbir şeye hak kazanamaz. Bu açıklamaya göre, beşâretin ilk verilen haber olmayı gerektirdiği üzere "kim önce haber verirse" anlamında olması takdiri ile efendiye müjdeyi veren kimse, kaleye ilk giren kimse gibi olur. Dolayısıyla kölelerin hepsi birden haber verecek olsa, bu durumda içlerinden hiçbiri azat olmuş olmaz. "Hanginiz müjdeyi verirse" sözünde ise durum bundan farklıdır. Zira "Eyyü/hangi" kelimesinin umumu, sıfat iledir. Nitekim usûl imamlarının açıkça belirttikleri üzere bir kimse "Kölelerimden hangisi seni döverse o hürdür." dediğinde, köleler o kişiyi hep birlikte dövseler, hepsi azat olur.

[٣٨] وفي شروح **الكشّاف** أنّ قوله فرادى إشارة إلى أنهم لو أخبروه معًا عتقوا كلهم لأنهم جميعًا بشّروه؛ وتبعهم شراح القاضي.

[٣٩] وأقول هذا لا يصحّ في توجيه كلام البيضاوي. أما أولًا فلأنه أخذ الأولية في مفهوم البشارة فيما نقله عن الفقهاء، وثانيًا أنه غيّر كلمة «أيّكم» في عبارة الكشّاف إلى كلمة «مَن» فمن بشّر بمعنى مَن أخبر أولا وقد تقرر في الأصول أن العامّ إما أن يتناول مجموع الأفراد بأن يكون متعلق الحكم مجموع الآحاد لا كل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد[1] إنما يثبت لأنه داخل في المجموع كالرهط والقوم وإما أن يتناول كل واحد إما على سبيل الشمول أو على سبيل البدل؛ ومعنى التناول الشمولي أن يتعلق الحكم بكل واحد مجتمعًا مع غيره أو منفردًا عنه. مثل من دخل هذا الحِصن فله درهم فلو دخله واحد استحقّ درهمًا ولو دخله جماعة معًا أو متعاقبين استحقّ كل واحد الدرهم، ومعنى التناول البدليّ أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر. مثل من دخل هذا الحِصن أولا فله درهم فكل واحد دخله أولًا منفردًا استحقّ الدرهم، ولو دخله جماعة معًا لم يستحقوا شيئًا، ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق إلا الواحد السابق فمن بشّر على تقدير كونه بمعنى من أخبر أولا على ما يقتضيه كون البشارة بمعنى الخبر الأول يكون من قبيل من دخل الحِصن أولًا فلو أخبروه جميعًا لم يعتق واحد منهم بخلاف أيّكم بشّر، فإنّ عموم «أيّ» بالصفة وقد صرّح أئمة الأصول بأنه إذا قال أي عبيدي ضربك فهو حرّ فضربوه جميعًا معًا عتقوا جميعًا.

---

١ س، ع: الآحاد.

Mesele: "Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir!" (Bakara, 2/144) Âyeti

[40] *Keşşâf* sahibi Zemahşerî ve onu izleyenler şöyle demiştir: "Kâbe'nin değil de Mescid-i Harâm'ın zikredilmesi, vâcib olanın, Kâbe'nin kendisinin değil, cihetinin gözetilmesi olduğuna delildir."[1]

[41] Bu delâlet, varlık ve yokluk açısından Mescid-i Haram lafzının değil, "şatr/taraf" lafzının zikredilip zikredilmemesi etrafında cereyan eder. Bu nokta üzerinde düşünürsen, durum sana apaçık ortaya çıkar.

Mesele: "Kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır." (Enfâl, 8/2) Âyeti

[42] Bu âyeti "Amel, imana dâhildir ve iman, taat ile artar, masiyet ile eksilir." diyenler delil olarak kullanmıştır. Doğru olan ise imanın kalp ile tasdikten ibaret olması, artma ve eksilmeyi kabul etmemesidir. Âyetteki "artma" ile kastedilen ise delillerin ve hüccetlerin birbirini desteklemesi sebebiyle itminânın artmasıdır ya da inanılacak şeylerin artması ile nicelik açısından bir artmadır. Zira her ne zaman bir âyet indiğinde mümin onu tasdik eder ve hakikatte tasdikin kendisinin, kuvvetli ve zayıf olmayı kabul etmesi sebebiyle imanı nicelik bakımından artmış olur. Yakîn de ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn gibi, bir kısmı diğerinden daha kuvvetli birtakım mertebelere ayrılarak farklılık gösterir. Burhan ehlinin yakîni, birinci mertebedendir. Peygamberler ve veliler gibi, keşf ve iyân ehlinin yakîni ise mertebelerdeki farklılıkları uyarınca ikinci veya üçüncü mertebedendir. "Bu iki zümrenin durumu, kör ve sağır ile gören ve işiten kimseler gibidir. Bunların durumları hiç birbirlerine denk olur mu? Hâlâ düşünmez misiniz?" (Hûd, 11/24)

[43] Bunun tahkiki şudur: İman, rezilliklerden düzenli bir şekilde sürekli arındırılmasıyla ve üstün ahlâk ve salih amel pınarlarının suyu ile sulanmasıyla kökü kalp arazisinde sabit, dalları ise semada büyüyüp gelişen ve her tarafından ziyadeleşen güzel bir ağaca benzer. Öyle ki, "Güzel sözler ancak ona yükselir. Salih ameli de güzel sözler yükseltir." (Fâtır, 35/10)

---

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 343-344.

مسألة: قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (سورة البقرة، ٢/١٤٤)

[٤٠] قال صاحب **الكشّاف** ومن تبعه ذكر المسجد الحرام دون الكعبة دليل على أن الواجب مراعاة[١] الجهة دون العين.

[٤١] أقول هذه الدلالة إنما تدور وجودًا وعدمًا على ذكر لفظ الشطر وعدمه لا على لفظ المسجد الحرام، فتأمّل ينكشف لك الحال.

مسألة: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ الآية (سورة الأنفال، ٨/٢)

[٤٢] استدل بهذه الآية مَن قال إنّ العمل داخل في الإيمان وأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. والحق أنه عبارة عن التصديق القلبي وأنه لا يقبل الزيادة والنقصان. وإنما المراد زيادة الاطمئنان بسبب تظاهر الأدلة وتعاضد الحجج أو المراد زيادة بحسب الكم بزيادة المؤمَن به. فإنه كلما نزل آية صدّق المؤمن بها فزاد إيمانه بحسب الكم على أنّ التحقيق أنّ نفس التصديق يقبل الشدة والضعف واليقين يتفاوت إلى مراتب بعضها أقوى من بعض كعلم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين. فإنّ يقين أصحاب البرهان من المرتبة الأولى، وأما يقين أصحاب الكشف والعيان كالأنبياء والأولياء عليهم السلام[٢] فمن المرتبة الثانية أو الثالثة على حسب تفاوتهم في المراتب ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأعمى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (سورة هود، ١١/٢٤).

[٤٣] وتحقيقه أنّ الإيمان كشجرة طيّبة أصلها ثابت في ارض القلب وفرعها في السماء تنمو وتنبت وتزيد في أقطارها بتعهّدها بتخليتها[٣] عن الرذائل وسقيها بماء ينابيع الأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة حتى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطيّبُ وَالْعَمَلُ الصالح يَرْفَعُهُ﴾ (سورة الفاطر، ٣٥/١٠).

١ س، ر، ط: مراعات.
٢ س، ع، ف، م – عليهم السلام.
٣ س، ط: بتخليها.

[44] Bunun izahı şudur: "İmanın, bir aslî ve aynî varlığı, bir gölgesel ve zihnî varlığı ve bir de ibaredeki varlığı vardır. Hiç şüphe yok ki, aynî varlık, her şey için asıldır ve her şeyin sonuçları bu asla terettüp eder. Diğer varlıklar ise bu aynî varlığa tâbidir ve onun fer'idir. İmanın aynî varlığı, ilâhî bilgilerin sûretlerinin değil, bizzat kendilerinin kalpte hâsıl olmasıdır. Çünkü tıpkı küfrü tasavvur eden kişinin kâfir olmaması gibi, imanı tasavvur eden kişi de mümin olmaz. Hiç şüphe yok ki, ilmî tasavvur, mebde-i feyyâz'dan taşıp gelen nurlardır. "Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı?" (Zümer, 39/22) O takdirde imanın hakikati, kişinin kendisi ile Hak Teâlâ arasındaki perdenin kalkması sebebiyle kalbinde oluşan nurdur. İşte bu nur, artmaya ve eksilmeye, kuvvetlenmeye ve zayıflamaya elverişlidir. Her ne zaman bir perde kalkarsa, bir nur artar ve iman kuvvet bulur ve imanın nuru kalbin her köşesine yayılana kadar tekâmül eder. Bu şekilde göğüs, inşirah bulur, eşyanın hakikatlerine muttali olur, gayb olan şeyler onun için inkişaf eder, her şeyi olduğu hâl üzere tanır ve icmalî ve tafsilî olarak haber verdikleri her şeyde peygamberlerin özellikle de en faziletli peygamberin sıdkı, kalbindeki nura göre o kişi açısından zâhir olur. Göğsünün inşirahı ölçüsünde kalbinden kendisini emredilen her şeyi yapmaya ve her yasaktan kaçınmaya sevk eden bir sâik doğar. Bu şekilde marifetinin nuruna üstün ahlâk ve salih amel nurları eklenir. "O gün mümin erkeklerin ve mümin kadınların nurlarının önlerinde ve sağ yanlarında yürümekte olduğunu görürsün." (Hadîd, 57/12) Bu yüzden kıyamet gününde kendilerine "Bizi bekleyin de yetişip nurunuzdan bir parça alalım." Diyenlere "Geriye dönün de başka bir nur arayın!" (Hadîd, 57/13) derler.

[45] İmanın zihnî varlığına gelince müminin, kalbî tasdiki ve buna bağlı olan marifet ve nurları düşünmesi ve tasavvur etmesi ve bu kalbî tasdiki ve bağlantılarını mütalaa etmesidir. İmanın lafzî/dildeki varlığına gelince, bu da Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna şahitlik etmektir.

[٤٤] وتوضيحه أنّ للإيمان وجودًا عينيًّا اصليًّا ووجودًا ظلّيًّا ذهنيًّا ووجودًا في العبارة ولا ريب أنّ الوجود العيني لكل شيء هو الأصل وعليه يترتب آثارها وباقي الوجودات تابع وفرع له. فالوجود العيني للإيمان هو حصول المعارف الإلهية بنفسها لا بصورها في القلب، فإنّ مَن تصور الإيمان لا يصير مؤمنًا كما أنّ من تصور الكفر لا يصير كافرًا. ولا شك أنّ التصور[١] العلمية أنوار فائضة من المبدأ الفياض ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ (سورة الزمر، ٢٢/٣٩). فإذًا حقيقة الإيمان نور حاصل للقلب بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق. فهذا النور قابل للاشتداد والنقص والقوة والضعف. وكلما ارتفع حجاب ازداد نور فيتقوّى الإيمان ويتكامل إلى أن ينبسط نوره في زوايا القلب فينشرح الصدر ويطّلع على حقائق الأشياء وينكشف له الغيوب ويعرف كل شيء على ما هو[٢] عليه فيظهر له صدق الأنبياء عليهم السلام لا سيما أفضلهم في جميع ما أخبروا عنه إجمالًا وتفصيلًا على حسب نوره وبمقدار انشراح صدره فينبعث من قلبه داعية العمل بكل مأمور والاجتناب عن كل محظور فينضاف إلى نور معرفته أنوار الأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة ﴿يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ (سورة الحديد، ١٢/٥٧). ولهذا يقولون في القيامة لمَن يقول لهم ﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾ (سورة الحديد، ١٣/٥٧).

[٤٥] وأما الوجود الذهني للإيمان فملاحظة المؤمن وتصوره للتصديق القلبي وما يتبعه من المعارف والأنوار ومطالعته له ولمواقعه.[٣] وأما الوجود اللفظي فشهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمدًا رسول الله.

---

١ ر، س، ط، ع: الصور.
٢ ف: هي.
٣ س: ولموافقه.

[46] Açıktır ki, imanın aynî varlığı ve belirtilen nur olmaksızın sırf zihnî varlık ve sırf kelime-i şehâdeti telaffuz etmek faydasızdır. Bu, tıpkı susuz kalan kimse için soğuk suyu düşünmesinin ve onu telaffuz etmesinin bir fayda vermemesi gibidir. Sadece düşünmek ve telaffuz etmekle kişi mümin olmaz. Çünkü mümin imanı tasavvur eden ve kendisinde imanın sûreti oluşan kişi değil, bizatihi imanın, kendisinde hâsıl olması sebebiyle iman ile muttasıf olan kimsedir. Tıpkı sıhhatli kişinin, kendisinde sıhhat sıfatı hâsıl olan kişi olup sıhhati düşünen kişi olmaması gibi, aksi takdirde sıhhati düşünen hasta kişinin, sağlıklı bir kişi olması söz konusu olurdu.

[47] Diğer yandan kalpte olanın dile getirilmesi, ancak her türlü gizliyi açığa çıkaran konuşma/nutk vasıtasıyla mümkün olduğu için, kelime-i şehâdeti telaffuz etmenin ve etmemenin, kişinin imanına ve küfrüne hükmetme konusunda önemli bir etkisi vardır. Bu yüzden, kelime-i şehâdetin ve bunun yerine geçecek şeylerin, imanın alâmetlerinden sayılması doğrudur. Bu konuda tahkik budur, aklında bulunsun.

[Mesele]: "Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır." (Hûd, 11/7) Âyeti

[48] Kâdî Beyzâvî, bu âyetin tefsirinde şöyle demiştir: Arş ve su arasında bir engel yoktu. Aralarında engel olmaması, arşın suyun yüzeyi üzerine konulmuş olması anlamında değildir. Bundan hareketle boşluğun imkânına ve suyun arştan sonra bu âleme ait varlıklardan ilk hâdis olan varlık olduğuna istidlalde bulunulmuştur.[1]

[49] Derim ki, istidlalin şekli şöyledir: İkisi arasında bir engel olmadığına göre burada hiçbir şeyin doldurmadığı bir uzay gerçekleşir. İşte bu, boşluktur. Bu durumda "Arşın, suyun üstünde olması, arşın altında sudan başka bir şeyin olmamasını gerektirir ki, ister ikisi arasında herhangi bir engelin bulunmadığı bir mesafe/aralık olsun ister arş, suyun yüzeyi üzerine konulmuş olsun fark etmez. Dolayısıyla bu istidlalde boşluğun imkânına bir delâlet söz konusu değildir." denilemez. Çünkü biz diyoruz ki, ilmü'l-eb'âd ve'l-ecram'da açıklandığı üzere, arz ve su küresinin, Zühre feleğinin üstünde hissî bir hacmi yoktur.

1 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 122.

[٤٦] ولا يخفى أنّ مجرد الوجود الذهني وكذا مجرد التلفظ بكلمة الشهادة من غير أن يحصل عين الإيمان والنور المذكور لا يفيد كما لا يفيد للعطشان تصور الماء البارد ولا التلفظ به بل لا يصير بمجردهما مؤمنًا. فإنّ المؤمن هو مَن اتصف بالإيمان بأن حصل فيه الإيمان بذاته لا مَن تصوره وحصل فيه صورته كما أن الصحيح مَن حصل فيه صفة الصحة لا من تصوره وإلا لكان المريض الذي يتصور الصحة صحيحًا.

[٤٧] ثم إنّ التعبير عمّا في الضمير لمّا لم يتيسّر[١] إلا بواسطة النطق المفصّح عن كل خفي كان التلفظ بكلمة الشهادة وعدم التلفظ بها مدخل عظيم في الحكم بإيمان المرء وكفره، فصح جعل ذلك وما ينخرط في سلكه من العلامات، هذا هو التحقيق في هذا الباب فليكن على ذكر منك.

[مسألة]: قوله تعالى في سورة هود ﴿وَهُوَ الذي خَلَقَ السمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أيام وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (سورة هود، ١١/٧)

[٤٨] قال القاضي في تفسيره لم يكن حائل بينهما لا أنه كان موضوعًا على متن الماء واستدل به على إمكان الخلاء، وإنّ الماء أول حادث بعد العرش من أجرام هذا العالم، انتهى.

[٤٩] أقول وجه الاستدلال أنه إذا لم يكن بينهما حائل تحقق[٢] هناك فضاءً لم يشغله شاغل وهذا هو الخلاء. لا يقال كون العرش فوقه إنما يقتضي أن لا يكون تحته شيء غيره سواء كان بينهما فرجة لا حائل فيها أو كان موضوعًا على متنه، فلا دلالة فيه على إمكان الخلاء. لأنّا نقول قد تقرر في علم الأبعاد والأجرام أن لا قدر محسوسًا لكرة الأرض والماء فوق فلك الزهرة،

١ س: يتبين.
٢ ف، م: وتحقق

Dolayısıyla en büyük felek olan arşın, su küresinin yüzeyi üzerine konulmuş olması düşünülemez. Bu ancak su küresinin büyüklüğünün, arşın iç boşluğunu su küresinin dış bükeyinin arşın iç bükeyine temas etmesi şeklinde dolduracak şekilde olması hâlinde mümkün olur. Aksi takdirde arş, suyun yüzeyine, yani dış bükey sathına konulmuş olmaz. Aksine bu ikisi doğru tahayyülün şahitlik ettiği üzere ya birbirine temas etmez ya da bir noktadan birbirine temas eder.

[50] Dersen ki belki de su, en büyük feleğin/arş boşluğunu doldurarak hareket etmiş ve aradaki gök cisimlerinin yaratılmasından sonra yoğunlaşmış ve yüksekliklere nispetle hissedilmeyen bu miktara dönmüştür.

[51] Derim ki suyun seyrekleşmesinin sebebi sıcaklıktır ve sıcaklık da unsura ilişkin niteliklerdendir. Arş ise âlimlerin açıkladıkları üzere ne soğuktur ne de sıcaktır. Su ise tabiatı itibariyle soğuktur. Nereden ısınıp da seyrekleşsin.

[52] Diğer yandan bu delil, boşluğun vâki olduğunu gösterir. Bir şeyin vâki olması ise o şeyin imkânına en kuvvetli delildir. Boşluk konusundaki tartışma ancak bunun imkânı hakkındadır. Çünkü filozoflar, boşluğun imkânsız olduğu görüşündedir. Bu yüzden kelâmcılar vukuundan imkâna istidlalde bulunmuştur. Kelâmcıların kitapları bunun benzeri örneklerle doludur. Dolayısıyla "Bu delil, şayet delâlet edecek olsa sadece boşluğun imkânına değil, varlığına da delâlet eder." şeklinde bir itiraz[1] ileri sürülemez.

[53] Şu şekilde yapılan izah da gariptir: "Kâdî Beyzâvî'nin yukarıdaki söz ile kastettiği, su ve arş arasında hissî bir engel bulunmadığıdır. Aksi takdirde hava da bir engeldir, fakat hissî bir engel değildir." Çünkü hava da bu ikisinin içinde bulunanlar kapsamındadır veya bunların üst ve alt cihetlerinde bulunanlardandır. Gökler ve yer yaratılmadan önce arş, suyun üzerinde olduğuna göre havanın yaratılmasından önce de bu böyleydi. Evet, bundan suyun, bu âlemin cisimlerinden arştan sonra yaratılan ilk hâdis varlık olduğuna istidlalde bulunulması, meseleden uzak değildir. Çünkü bu, hangisinin daha önce olduğuna değinmeksizin sadece arş ve suyun yaratılışının, göklerin ve yerin yaratılmasından önce olduğuna delâlet eder.[2]

---

1 bk. Ebussuûd Efendi, *İrşâdu Akli's-Selîm*. Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, Riyâd ty., III, 11.
2 bk. Ebussuûd Efendi, *İrşâdu Akli's-Selîm*, III, 11-12.

فلا يتصور كون العرش الذي هو الفلك الأعظم موضوعًا على متن كرة الماء فإنّ[١] يماس محدّبه مقعّره.[٢] وإلا لم يكن موضوعا على متنه أي سطحه المحدّب بل إما أن لا يتماسا أو تماسا بنقطة على ما يشهد به التخيّل الصحيح.

[٥٠] فان قلتَ لعلّ الماء كان متخلخلًا ماليًا جوف الفلك الأعظم متكاثفة بعد خلق الأجرام المتوسّطة وعاد إلى هذا القدر الذي لا يحسّ به بالنسبة إلى العوالي.

[٥١] قلتُ قد تقرر أنّ سبب التخلخل هو الحرارة وأنها من الكيفيّات العنصريّة، فالعرش لا بارد ولا حار على ما صرّحوا به[٣] والماء بارد بالطبع فمن أين يتسخّن حتى يتخلخل.

[٥٢] ثم إنّ هذا الدليل يدلّ على وقوع الخلاء والوقوع أدلّ دليل على إمكان الشيء والنزاع إنما وقع في إمكانه. فإنّ الفلاسفة على استحالته، فاستدل من الوقوع على الإمكان وكتب القوم مشحونة بنظائره، فلا يرد أنّ هذا الدليل لو دلّ لدلّ على وجوده لا على إمكانه فقط.

[٥٣] ومن الغرائب ما قيل إنّ مراد القاضي أنه لم يكن بينهما حائل محسوس وإلا فالهواء حائل لكنه ليس بمحسوس، انتهى. لأن الهواء من جملة ما فيهما[٤] أو ما في جهتي العلوّ والسفل. وإذا[٥] كان العرش على الماء قبل خلقهما يكون قبل خلق الهواء أيضًا. نعم الاستدلال به على أنّ الماء أول حادث بعد العرش من أجرام هذا العالم لا يخلو عن إشكال. لأنه إنما يدلّ على أنّ خلقهما أقدم من خلق السماوات والأرض من غير تعرّض للنّسبة بينهما.

---

١ ر، س، ط، ع: ذلك إنما يمكن إذا كان عظم كرة الماء بحيث يملأ جوف العرش بحيث.
٢ س: محدبة قعره.
٣ ع – به.
٤ ط: فيها.
٥ م: وإن.

[54] Bu itiraza verilecek cevap şudur: Bu âlemdeki cisimlerle kastedilen içindekiler ile birlikte göklerin ve yerin bütünüdür. Bu bütüne, su da dâhil olup arş dâhil değildir. Buna göre arşın yaratılışı, suyun içinde bulunduğu bütünün suyun yaratılmasından önce yaratıldığını gerektirmeksizin suyun da dâhil olduğu bu bütünden öncedir. Çünkü bütünün, tedrici ve bir tertibe uygun olarak yaratılışı, kelâmcıların açıkladıkları üzere son cüzün yaratılması ile tahakkuk eder. Cüzlerin de bir ilki vardır ki, bu da sıcaklık kazandığı yerde sudur. İlk cüz, arş değildir, çünkü arş bu bütüne dâhil değildir. Şöyle de denilebilir: Rivayetlerden ve dirayetlerden böyle olduğu bilinmekte olduğu için Arşın mutlak olarak ilk yaratılan hâdis varlık olması, hakkında tartışma olmayan bir meseledir. Üzerinde tartışılan konu arştan sonra yaratılan ilk hâdis varlığın hangisi olduğudur. Âyetin ifadesi, arşın, diğer hâdis cisimlerin yaratılmasından önce su üstünde olduğuna delâlet edince bu da arştan sonra yaratılan hâdis varlıkların ilkinin su olduğuna delâlet eder. Bu nokta üzerinde düşün.

[Mesele]: ["O gökten yere her işi düzenleyip yönetir. Sonra bütün işler sizin hesabınıza göre bin yıl tutan bir günde O'nun katına çıkar." (Secde, 32/5) Âyeti]

[55] Allah Teâlâ bu âyette şöyle buyurmaktadır: "O gökten yere her işi düzenleyip yönetir. Sonra bütün işler O'nun katına çıkar." yani O'nun ilminde mevcut olur. "Sizin hesabınıza göre bin yıl tutan bir günde." (Secde, 32/5) Yani uzun bir zaman diliminde ki, bununla kastedilen, tedbir ile vuku arasındaki zamanın uzamasıdır.

[56] Bu âyetin anlamı konusunda şöyle denilmiştir: "O, emredilen taatleri vahiy ile semadan yeryüzüne indirerek düzenler, sonra ihlas sahibi olanların ve hâlis amellerin azlığı sebebiyle ancak uzun bir zaman dilimi geçmesi müstesna O'na hâlis olarak yükselmez."[1]

[57] Derim ki, bunun açıklaması şöyledir: Yükselmenin, ancak uzun bir zaman diliminde gerçekleşmesi sebebiyle değil, ihlas sahibinin az olması ve salih amelin nadir olması sebebiyle hâlis amel, O'na yükselinceye kadar uzun bir zamanın geçmesi gerekir. Dolayısıyla "Hâlis amellerin azlığı bu amellerin yavaş yükselmesini gerektirmez, aksine sadece az olmasını gerektirir." şeklinde ileri sürülen itiraz[2] geçerli değildir.

---

1 bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 28.

2 Bu itiraz için bk. Ebussuûd Efendi, *İrşâdu Akli's-Selîm*, VI, 387.

[٥٤] والجواب أنّ المراد بأجرام هذا العالم مجموع السماوات[١] والأرض بما فيهما. والماء داخل فيه دون العرش فيتقدّم خلقه على خلق هذا المجموع الداخل فيه الماء دونه يستلزم تقدّم خلقه على خلق الماء أيضًا، لأن خلق المجموع مدرّجًا ومرتّبًا إنما يتحقق بخلق الجزء الأخير على ما صرّحوا به فللأجزاء أول وهو الماء فيما سخن[٢] فيه لا العرش لعدم دخوله فيه. وقد[٣] يقال[٤] إنّ كون العرش أول الحوادث مطلقًا مفروغ عنه لكونه معلومًا من الروايات والدرايات وإنما الكلام في أول الحوادث بعد العرش فلمّا دلّ هذا على أنّ العرش كان فوق الماء قبل خلق سائر الأجرام الحادثة دلّ على أنه أول الحوادث بعده، فتأمّل.

[مسألة]: [قوله تعالى في سورة السجدة ﴿يُدَبِّرُ الْأمر مِنَ السماء إِلَى الْأَرْضِ ثم يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ (سورة السجدة، ٥/٣٢)]

[٥٥] قوله تعالى في سورة[٥] السجدة ﴿يُدَبِّرُ الْأمر مِنَ السماء إِلَى الْأَرْضِ ثم يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ أي يثبت في علمه موجودًا، ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ (سورة السجدة، ٥/٣٢) أي في برهة من الزمان متطاولة فالمراد استطالته[٦] ما بين التدبير والوقوع.

[٥٦] وقيل يدّبر المأمور به من الطاعات منزلًا من السماء إلى الأرض بالوحي ثم لا يعرج إليه خالصًا إلا في مدّة متطاولة لقلّة المخلصين والأعمال الخُلّص.

[٥٧] أقول توضيحه أنه لا بد أن تمضي مدّة متطاولةً حتى يعرج إليه عمل خالص لقلّة المخلص وندرة العمل الصالح لا أن العروج لا يكون إلا في مدّة متطاولة، فلا يرد ما قيل من أن قلّة الأعمال الخالصة[٧] لا يقتضي بطوء عروجها بل قلّته.

---

١ ع + السبع.
٢ ع، ف: نحن.
٣ س – فللأجزاء أوّل... وقد.
٤ ر، ط – والجواب أنّ المراد... وقد يقال.
٥ س، ع، ف، م + آلم.
٦ ف: استطالة.
٧ ف: الصالحة.

[Mesele]: "Biz dilesek, elbette herkese hidayetini verirdik. Fakat 'Cehennemi hem cinlerden hem insanlardan bir kısmıyla dolduracağım' diye benden kesin söz çıkmıştır." (Secde, 32/13) Âyeti

[58] Bu âyetle ilgili olarak denildi ki, "Bu âyet zâhiri ile iki fırkanın yani insanlar ve cinlerin tamamının cehenneme girmesini gerektirir." Eserlerden, haberlerden ve diğer âyetlerden anlaşılan ise bunun aksidir.

[59] Müfessirlerden bazıları buna şu şekilde cevap vermiştir: Bu söz, hepsinin cehenneme girmesini gerektirmez. Aksine cehennemin dolacağı bir miktarda insanlar ve cinler cehenneme girecektir. Tıpkı "Keseyi, dirhemlerle doldurdum" denildiğinde bu söz, bütün dirhemlerin keseye girmesini gerektirmez.[1]

[60] Allâme Devvânî, bu izahı şu şekilde reddetmiştir: "Bu söz, "Dirhemlerin tamamıyla keseyi doldurdum" sözünün benzeridir. Bu söz ise zâhiri ile tüm dirhemlerin keseye girmesini gerektirir. Dolayısıyla bu konuda söylenecek söz, tartışılan konuda söylenen söz gibidir." Sonra Devvânî şöyle demiştir: "Doğru olan şöyle cevap verilmesidir: Âyetteki "ecmaîn" sözcüğü ile kastedilen, sınıfların yani cinler ve insanların umumîleştirilmesidir. Bu ise bütün fertlerin cehenneme girmesini gerektirmez. Nitekim "Torbayı bütün yiyecek türleriyle doldurdum" dediğinde bu söz, torbada ancak yiyeceğin her bir sınıfından bir şey olmasını gerektirir, bütün yiyecek fertlerinin torbada olmasını gerektirmez. "Meclis, her türden insanla doldu." sözü de böyle olup, bu söz mecliste bütün insanların olmasını gerektirmez. Aksine her sınıftan bir ferdin olmasını gerektirir. Bu durum açıktır. Buna göre "ecmaîn" sözcüğünün ifade ettiği anlam açığa çıkar. Zira bu sözde, kendilerinin cehenneme girmeyeceğini iddia eden yahudilere ve diğerlerine bir reddiye söz konusudur."[2]

[61] Derim ki, burada tartışmaya açık bir konu vardır. Çünkü âlimlerin açıkça belirttiklerine göre, "küll" ve "ecmaîn" sözcükleri ile te'kidin faydası, bütün fertleri kapsamanın ve ihata etmenin söz konusu olmadığı vehmini ortadan kaldırmaktır. Devvânî'nin verdiği iki misalde ise sözün bütün fertleri kapsaması/şümulü, "cemî" kelimesinin sınıflara izafe edilmesinden kaynaklanmaktadır. Nasıl böyle olmasın ki! Şayet "Yiyeceklerin tamamıyla torbayı doldurdum" şeklinde, yukarıdaki cümlede geçen "esnâf/sınıflar" sözcüğü düşürüldüğünde, bunun hakkında söylenecek söz, tartışılan meselede söylenen söz gibi olur.

---

1 bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, XXV, 180; Şehabeddin el Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Dâru Sâder, Beyrut ty., V, 150.

2 bk. Devvânî, *Enmûzecü'l-Ulûm*, Mecmau'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, İran 1411, 222.

[مسألة]: قوله تعالى في هذه السورة أيضًا ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالناس أَجْمَعِينَ﴾ (سورة السجدة، ١٣/٣٢)

[٥٨] قيل هذا بظاهره يقتضي دخول جميع الفريقين في جهنّم والمعلوم من الآثار والأخبار وسائر الآيات خلافه.

[٥٩] وأجاب عنه بعض المفسّرين بأن ذلك لا يقتضي دخول الكل بل قدر ما يملأ به جهنّم كما إذا قيل «ملأت الكيس من الدراهم» لا يقتضي دخول جميع الدراهم فيه.

[٦٠] وردّه العلّامة الدوّاني بأنه نظير أن يقال «ملأت الكيس من جميع الدراهم» وهو بظاهره يقتضي دخول جميع الدراهم فيه فالكلام فيه كالكلام في المبحث. ثم قال والحق في الجواب أن يقال المراد بلفظ أجمعين تعميم الأصناف وذلك لا يقتضي دخول جميع الأفراد، كما إذا قلتَ «ملأت الجراب من جميع أصناف الطعام» لا يقتضي إلا أن يكون فيه شيء من كل صنف من الأصناف لا أن يكون فيه جميع أفراد الطعام وكقولك «امتلأ المجلس من جميع أصناف الناس» لا يقتضي ذلك أن يكون في المجلس جميع أفراد الناس بل أن يكون من كل صنف فرد وذلك ظاهر وعلى هذا يظهر فائدة لفظ أجمعين إذ فيه ردّ على اليهود وغيرهم ممّن زعم أنهم لا يدخلون النار.

[٦١] أقول وفيه بحث لأنهم صرّحوا بأن فائدة التأكيد بكل وأجمعين دفع توهم عدم الشمول والإحاطة بجميع الأفراد وما ذكره من المثالين فإنما[1] نشأ شمول الأصناف فيه من إضافة الجميع إلى الأصناف. كيف ولو قيل «ملأت الجراب من جميع الطعام» بإسقاط لفظ الأصناف كان الكلام فيه كالكلام في المبحث.

---

١ ف: وإنما.

Aynı şekilde Devvânî'nin, cehenneme girmeyecekleri iddiaları konusunda yahudilere ve diğerlerine reddiyenin söz konusu olduğu şeklindeki sözü de doğru değildir. Çünkü onlar, cehenneme asla girmeyeceklerini değil, ateşin kendilerine ancak sayılı günler dokunacağını iddia etmektedirler.

[62] Dahası, derim ki Beyzâvî, Hûd sûresinde "Rabbinin, «Andolsun ki cehennemi tümüyle insanlar ve cinlerle dolduracağım» sözü yerini buldu." (Hûd, 11/119) âyetinin tefsirinde şöyle demiştir: "Yani 'cinlerin ve insanların asi olanları ile dolduracağım' ya da 'ikisinden biri ile değil, tamamen ikisi ile dolduracağım' anlamı kastedilmektir."[1]

[63] Bu açıklaması ile Beyzâvî, "ecmaîn" sözcüğünün ifade ettiği anlamın, ya "cinlerin ve insanların asi olanları" şeklinde bir muzâf takdiri ile cinlerden ve insanlardan asi olan bütün fertleri kapsaması olduğuna ya da cehenneme gireceklerin iki gruptan biri ile sınırlı olmadığının açıklanması olduğuna dikkat çekmiştir. Bu ikinci anlam, iki grubun tüm fertlerini kapsamayı gerektirmez. Ancak bu sonuncu anlam, "ecmaîn" sözcüğünün, tesniye için te'kid olarak kullanılmasının mümkün olduğuna delâlet eder ki, bu araştırmaya açık bir konudur.

[64] Derim ki, burada cinler ve insanlar ile kastedilenin, İblis'e tâbî olanlar olması muhtemeldir. Çünkü Kur'ân'ın bir kısmı, diğerini tefsir eder. Nitekim Allah Teâlâ, şöyle demiştir: "Andolsun, cehennemi seninle ve onlardan sana uyanların hepsiyle dolduracağım." (Sâd, 38/85) Bu ifadenin gerektirdiği anlam, İblis'e uyanların tamamının cehenneme gireceğidir. Yukarıdaki âyetin anlamının da bu şekilde olmasında hiçbir sakınca yoktur. Bunu bu şekilde düşün.

[65] Tefsir ilmine dair bu kadar bilgi ile yetinelim. Zira "Rabbimin sözleri için denizler mürekkep olsa ve bir o kadar mürekkep ilâve etseydik dahi rabbimin sözleri bitmeden önce mutlaka deniz tükenirdi." (Kehf, 18/109)

1 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 156.

وأيضًا ما ذكره من الرد على اليهود وغيرهم في زعمهم أنهم لا يدخلون النار غير صحيح لأنهم إنما زعموا أنهم لا تمسّهم النار إلا أيامًا معدودةً لا أنهم لا يدخلونها أصلًا.

[٦٢] ثم أقول قال البيضاوي في سورة هود في تفسير قوله تعالى ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالناس أَجْمَعِينَ﴾ (سورة هود، ١١/١١٩) أي من عصاتهما أجمعين أو منهما أجمعين لا من أحدهما، انتهى.

[٦٣] فنبّه على أن فائدة أجمعين إما استغراق أفراد العصاة وشمولها بتقدير المضاف وإما بيان أن الداخلين في جهنّم ليسوا مقصورين على أحد الفريقين. وهذا لا يقتضي شمول أفراد كلا الفريقين لكن الأخير يدلّ على جواز وقوع أجمعين تأكيدًا للمثنّى وهو محل بحث.

[٦٤] أقول لعّل المراد من الجنّة والناس التابعون لإبليس لأنّ القرآن يُفسّر بعضه بعضًا وقد قال عزّ من قائل ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (سورة ص، ٣٨/٨٥) فاللازم دخول جميع تابعيه في جهنم ولا محذور فيه، تأمّل.

[٦٥] ولنقتصر على هذا القدر من علم التفسير إذ ﴿لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ (سورة الكهف، ١٨/١٠٩).

2. Kıraat İlmi*

[66] Kıraat ilmi, Kur'ân'ın i'rabının ve kelimelerinin okunuş şekilleri/vücuhunun ve mütevatir olanlarının mütevatir olmayanlarından, meşhur olanlarının da şâz olanlarından ayrılacağı şekilde geliş yollarının ve râvilerinin incelendiği bir ilimdir. Bu ilim sayesinde ihfâ yapılanla idgam yapılan, ince okunan ile kalın okunan harflerin arası ayrılır ve yine ihtilas ile okunan harflerle tam okunan harfler, işmam ile okunan harfler ile ravm yapılan harfler birbirinden temyiz edilir.

Mesele: Kıraat Vecihlerindeki İhtilafın Kaynağının Bilinmesi Üzerine

[67] Bu hususta şu rivayetlere tutunulmuştur: Buharî'nin rivayet ettiğine göre Ömer b. el-Hattâb (r.a.) şöyle demiştir: "Resûlullah (s.a.) hayatta iken Hişâm b. Hakîm'i Furkân sûresini okurken işittim. Onun okuyuşuna kulak verdim. Bir de baktım ki, Resûlullah'ın (s.a.) bana okutmadığı birçok değişik kelimeler/kıraat ile okuyor. Neredeyse namazda üzerine çullanacaktım. Fakat selâm verip namazı bitirinceye kadar sabrettim. Namazı bitirince yakasına yapıştım ve "Senden dinlediğim bu sûreyi sana kim böyle okuttu?" dedim. O da bana "Resûlullah (s.a.) böyle okuttu." dedi. Bunun üzerine ona, "Yalan söylüyorsun. Resûlullah (s.a.) bana, senin okuduğundan farklı şekilde okuttu." dedim. Onu doğruca Resûlullah'a (s.a.) götürdüm ve "Bu adam, Furkân sûresini senin bana okutmadığın şekillerde/harfler üzere okuyor." dedim. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.) bana "Onu bırak!" dedi ve ardından, "Oku! Ey Hişam." dedi. Bunun üzerine Hişam, yine kendisinden duyduğum şekilde sûreyi okudu. Resûlullah (s.a.) "Bu şekilde indirildi." dedi. Sonra bana, "Sen oku! Ey Ömer" dedi. Ben de Resûlullah'ın (s.a.) bana okuttuğu şekilde okudum. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.) yine "Bu şekilde indirildi. Bu Kur'ân, yedi harf üzere indirildi. Ondan kolayınıza geleni okuyun!" dedi. Bir rivayette de "Bunların hepsi şâfi ve kâfidir dedi." şeklindedir.

---

* Çev. Yavuz Fırat

٢- علم القراءة

[٦٦] وهو علم يبحث فيه عن وجوه إعراب القرآن ولغاته وعن طرقه ورواته على وجه يتبيّن المتواتر من الغاز والمشهور من الشاذ ويفرق بين المخفي والمدغم والمرقق[١] والمفخم ويميّز بين الاختلاس والإتمام والروم والإشمام.

مسألة: في معرفة منشأ الخلاف في وجوه القراءات

[٦٧] وهو ما روى البخاري عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قال: «سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ، يَقْرَأُ سُورَةَ الفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى اللهُ عَلَيْهِ وَسلم، فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَتِهِ، فَإِذَا هُوَ يَقْرَأُ عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ، لَمْ يُقْرِئْنِيهَا[٢] رَسُولُ اللَّهِ صلى اللهُ عَلَيْهِ وَسلم، فَكِدْتُ أُسَاوِرُهُ فِي الصلاة، فَتَصَبّرْتُ[٣] حتى سلم، فَلَبَّبْتُهُ بِرِدَائِهِ، فَقُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السورَةَ التي سَمِعْتُكَ تَقْرَأُهَا؟ قَالَ: أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صلى اللهُ عَلَيْهِ وَسلم، فَقُلْتُ: كَذَبْتَ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى اللهُ عَلَيْهِ وَسلم أَقْرَأَنِيهَا عَلَى غَيْرِ مَا قَرَأْتَ، فَانْطَلَقْتُ أَقُودُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى اللهُ عَلَيْهِ وَسلم، فَقُلْتُ: إنّ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ الفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُقْرِئْنِيهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى اللهُ عَلَيْهِ وَسلم: «أَرْسِلْهُ، اقْرَأْ يَا هِشَامُ» فَقَرَأَ عَلَيْهِ القِرَاءَةَ التي سَمِعْتُهُ يَقْرَأُهَا، فَقَالَ: كَذَلِكَ أُنْزِلَتْ، ثم قَالَ: اقْرَأْ يَا عُمَرُ فَقَرَأْتُ القِرَاءَةَ الّتِي[٤] أَقْرَأَنِيهَا، فَقَالَ: كَذَلِكَ أُنْزِلَتْ إِنَّ هَذَا القُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ.[٥] وفي رواية «وَكل شَافٍ كافٍ».[٦]

---

١ ع: والمرفق.
٢ ف، م: لم يقرأ منها، ط: لم يقرأها.
٣ ر، م: فتربّصت، س: فتربّصته.
٤ ط، ف، م — التي.
٥ انظر: (سورة المزمل، ٧٣/٢٠).
٦ بخاري، الصحيح، فضائل القرآن، ٥؛ رواه احمد في مسنده ٨٢٦.

[68] Abdurrahman b. Ebî Bekr'in (r.a.) babasından rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber'e Cebrail şöyle dedi: "Ey Muhammed! Kur'ân'ı bir harf üzere oku!". Mikail de "Bunu artır!" dedi. Hz. Peygamber de onu yedi harfe varıncaya kadar artırdı. Bunun üzerine Mikail şöyle dedi: "Kur'ân'ı yedi harfe göre oku! Azap âyetini rahmet âyetiyle, rahmet âyetini de azap âyetiyle bitirmediğin sürece bunların hepsi de şâfi ve kâfidir."

[69] İbn Şihâb'ın, Mesleme kanalıyla Hz. Peygamber'den rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber İbn Mes'ûd'a şöyle demiştir: "Önceki kitaplar tek harf/kıraat üzere tek kapıdan/yoldan inmekteydi. Ancak bu Kur'ân yedi harf üzere yedi kapıdan inmektedir."

[70] Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Bunu tartışmak küfürdür. Ebû Hüreyre bunu üç defa tekrar etmiştir. Kur'ân'dan bildiklerinizle amel edin, bilmediklerinizi de bilenlere sorun!"

Mesele: [Yedi Harfin Anlamı Üzerine]

[71] Hadiste geçen 'yedi harf'in anlamı konusunda ihtilaf edilmiştir. Yedi harfin hamledilebileceği en doğru izah şudur: Yedi harf ile kastedilen, Kur'ân'ın değişik yerlerine dağılmış, lafız ve mânaya yönelik olarak dikkate alınacak yedi yöndür. Bunun, yazım şekli ve kelimelerin şekilleriyle bir ilgisi yoktur. Çünkü Hz. Peygamber, yazı ve kelimelerin şekilleri ile uğraşmamış bir ümmî idi. Bu durumda onun kelimelerin şekillerini dikkate alması nasıl mümkün olabilir ki!

[72] Bu yönlerin yedi ile sınırlandırılmasının şekli şöyledir: İki kıraat arasındaki ihtilaf 1. ya tek tek kelimelerin sabit kılınmasına veya düşürülmesine yöneliktir 2. veya bizzat kelimenin değiştirilmesine yöneliktir 3. ya da lafza ilişkin ârızî bir duruma yöneliktir.

[73] Birincisi iki türlü olur:

Birinci türü, anlamın değişmemesidir. Mesela ﴿وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ (Yâsîn, 36/35) okunan yerde, وَمَا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ okunması böyledir. Çünkü bu durumda ism-i mevsûl, kendisine râci bir aid zamirini gerektirmektedir ki, zamirin açık olmaması anlamı değiştirmez.

[٦٨] وروى عبد الرحمن ابن أبي بكر[١] عن أبيه[٢] «أَنَّ جِبْرِئيلَ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ اقْرَأِ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ، فَقَالَ مِيكَائِيلُ: اسْتَزِدْهُ، فَاسْتَزَادَهُ حتى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرُفٍ، فَقَالَ: اِقْرَأِ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةٍ وكل شَافٍ كَافٍ[٣] مَا لَمْ تَخْتِمْ آيَةَ عَذَابٍ بِرَحْمَةٍ،[٤] وَآيَةَ رَحْمَةٍ بِعَذَابٍ».[٥]

[٦٩] وعن ابن شهاب عن سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود: إنّ الكتب كانت تنزل من باب واحد على حرف واحد وإنّ هذا القرآن ينزل[٦] من سبعة أبواب على سبعة أحرف.[٧]

[٧٠] وعن أبي هريرة رضي الله عنه: أنزل القرآن على سبعة أحرف والمراء[٨] فيه كفر ثلاث مرّات فما عرفتم فأعملوا به وما جهلتم فردّوه إلى عالمه.[٩]

مسألة: [في معنى الأحرف السبعة]

[٧١] اختلف في معنى الأحرف وأصوب محمل يحمل عليه هو أنّ المراد بسبعة أحرف سبعة أنحاء من الاعتبار متفرّقة في القرآن راجعة إلى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لِما أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان أُمِّيًّا لم يمارس الكتابة[١٠] ولا صور الكلم فكيف يتأتى منه اعتبار صورها.

[٧٢] ووجه انحصارها في السبعة هو أنّ الاختلاف بين القراءتين إما أن يكون راجعًا إلى إثبات كلمة كلمة[١١] وإسقاطها أو[١٢] يكون راجعًا إلى تغيير نفس[١٣] الكلمة وأما أن يكون راجعًا إلى أمر عارض للفظ.

[٧٣] والأول نوعان أحدهما أن لا يتفاوت المعنى مثل ﴿وَمَا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ﴾[١٤] (سورة يس، ٣٥/٣٦) في موضع وَمَا عَمِلَتْهُ[١٥] لاستدعاء الموصول الراجع.

١ ر، ط + رضي الله عنه.
٢ س + رضي الله عنهما.
٣ ف: وكاف.
٤ ف – رحمة.
٥ احمد بن حنبل، مسند، ٤١/٧.
٦ ف: تنزل.
٧ احمد بن حنبل، مسند، ٤٤٥/١.
٨ س: والمزداد؛ ع: والراء؛ م: والمراد.
٩ احمد بن حنبل، مسند، ٣٠٠/٢.
١٠ م – لما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أُمياً لم يمارس الكتابة.
١١ ط، ع – كلمة.
١٢ ط: أن.
١٣ ر – نفس.
١٤ قرأ عاصم -في رواية أبي بكر- وحمزة والكسائي هكذا بدون الضمير العائد. وقرأ الباقون (وما عملته أيديهم) بالضمير العائد.
١٥ ف، م: وعملته.

İkinci türü ise anlamın değişmesi şeklindedir. Mesela ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ (Tâhâ, 20/15) kıraatının, bazılarının kıraatında إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا مِنْ نَفْسِي "kendimden" ilavesiyle olması böyledir.

[74] İkincisi üç türlü olur:

Birinci türü, anlamı aynı olduğu hâlde kelimenin değişmesidir. Mesela ﴿وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ﴾ (Nisâ, 4/37) âyetinde بِالْبُخْلِ şeklinde okunan kelimenin, بالبَخَل şeklinde okunması böyledir. Yine ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ (Bakara, 2/280) âyetinde مَيْسَرَةٍ şeklinde okunan kelimenin, مَيْسُرَةٍ şeklinde okunması[1] da böyledir. Yine ﴿إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ (Yâsîn, 36/29) okunan yerde إِلَّا زَقْيَةً وَاحِدَةً şeklinde okunması da böyledir.

İkinci türü, anlamı zıt olduğu hâlde iki kelimenin değişmesidir. Mesela ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ (Tâhâ, 20/15) âyetinde أُخْفِيهَا kelimesi, hemzenin zammeli okunması hâlinde "gizlerim" anlamına, أَخْفيها şeklinde hemzenin fethalı okunması hâlinde de "açığa çıkarırım" anlamına gelir.

Üçüncü türü ise anlamın birbirine zıt olmayacak şekilde farklı olması ile birlikte iki kelimenin değişmesidir. Mesela ﴿كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ (Kâria, 101/5) okunan yerde, كَالصُّوفِ الْمَنْفُوشِ şeklinde okunması böyledir. Yine ﴿وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ﴾ (Vâkıa, 56/29) okunan yerde, وَطَلْعٍ مَنْضُودٍ okunması da böyledir.

[75] Üçüncüsü de iki türlü olur:

Birinci türü, kelimenin yerinin değişmesidir. Mesela ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ (Kâf, 50/19) okunan yerde, وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الحَقِّ بِالْمَوْتِ şeklinde okunması böyledir.

İkinci türü ise i‘rab değişikliğidir. Mesela ﴿إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ﴾ (Kehf, 18/39) okunan yerde, أَنَا أَقَلُّ şeklinde okunmasıdır. Yine ﴿هُنَّ أَطْهَرَ لَكُمْ﴾ (Hûd, 11/78) okunan yerde, أَطْهَرُ لَكُمْ şeklinde okunması da böyledir.

1 Sadece Nâfi‘, bu şekilde okumuştur. Diğer kıraat imamları ve cumhur مَيْسَرَةٍ şeklinde okumuştur.

وثانيهما أن يتفاوت مثل قراءة بعض ﴿إِنَّ السَاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ (سورة طه، ١٥/٢٠) من نفسي.

[٧٤] والثاني ثلاثة أنواع:

أحدها أن يتغير كلمتان والمعنى واحد مثل ﴿وَيَأمرونَ[1] الناس بِالْبُخْلِ﴾ (سورة النساء، ٣٧/٤) (سورة الحديد، ٢٤/٥٧) وبالبَخَل[2] ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ (سورة البقرة، ٢٨٠/٢) ومَيسُرَةٍ ومثل «إِلَّا زَقْيَةً وَاحِدَةً» في موضع ﴿إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾[3] (سورة يس، ٢٩/٣٦).

وثانيها أن يتغير الكلمتان ويتضادّ المعنى مثل ﴿إِنَّ السَاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ (سورة طه، ١٥/٢٠) بضمّ الهمزة بمعنى أَكْتُمُها وأَخْفيها بفتح الهمزة بمعنى أظهرها.

وثالثها أن يتغير الكلمتان ويختلف[4] المعنى مثل «كَالصوفِ الْمَنْفُوشِ» في موضع ﴿كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ (سورة القارعة، ٥/١٠١) «وَطَلْعٍ مَنْضُودٍ» في موضع طلحٍ.[5]

[٧٥] والثالث أيضًا نوعان:

أحدهما الموضع مثل «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الحق بِالْمَوْتِ» في موضع ﴿وَجَاءَتْ[6] سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالحق﴾ (سورة ق، ١٩/٥٠)

وثانيهما الإعراب مثل ﴿إِنْ تَرَنِ أَنَا أقل﴾ (سورة الكهف، ٣٩/١٨) بالفتح[7] و«أَنَا أقل» بالضم[8] و﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ (سورة هود، ٧٨/١١) و«أَطْهَرَ لَكُمْ.»

---

١ س، ع، ف، م: تأمرون.

٢ وقرأ عيسى ابن عمر والحسن {بالبُخُل} بضم الباء والخاء، وقرأ الجمهور بضم الباء وسكون الخاء، وقرأ حمزة والكسائي هنا وفي الحديد {بالبَخَل} بفتح الباء والخاء، وقرأ ابن الزبير وقتادة وجماعة: بفتح الباء وسكون الخاء، وهي كلها لغات، نقلا من تفسير ابن عطية.

٣ ط، ف – واحدة.

٤ ط: لا يختلف.

٥ ر: وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ في موضع طلعٍ.

٦ ط، ف – جاءت.

٧ ف – بالفتح.

٨ ف – بالضم.

[76] Bu izahtan, "yedi harf" ile kastedilenin yedi imamın kıraatı olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla yedi harfin izah edilen şekilde olması, kıraatların on vecih yani kıraat-ı aşere olacak şekilde ihtilafına aykırı değildir. Bu on vecih de Kureyş, Temîm, Kays ve benzeri kabilelerin kullanımıdır. Çünkü Kur'ân onların kullanımları ile inmiştir. Zira bu kabileler, Hz. Peygamber'in kavmi olup, bunların kullanımları da kullanımların en fasihidir. Çünkü onlar, Kâbe'ye komşu olan kabilelerdi. Diğer kabileler Kâbe'ye gelirler, bu kabileler ile konuşurlar ve her kullanımdan en fasih olanını seçerler ve böylelikle fasih konuşan kimseler hâline gelirlerdi.

[77] Merkezî şehirlerde yaşayanların yedi imamın yani Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâî'nin kıraatı ile yetinmeleri, İmam Ebû Bekr b. Mücâhid'i taklit etmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Zira İbn Mücâhid, hicrî üçüncü asrın başlarında *Kitâbü's-Seb'a* isimli kitabını yazmış, bu sebeple mesele, insanlar açısından problemli hâle gelmiş ve yedi harf ile bu yedi imamın kıraatlarının kastedildiğini zannetmişlerdir. Yukarıdaki açıklamalardan yedi harften neyin kastedildiğini öğrenmiş oldun. Artık cahillerden olma!

[78] Nitekim Ebû Ali Ehvâzî, şöyle demiştir: "Biz, yedi imamın kıraatı, yedi harfi toplamıştır, demiyoruz. Nakil konusunda bilgisi olmayan bazı kimseler, bir kimsenin bu yedi kıraatı iyice öğrendiğinde bunun yedi harfi de ihtiva ettiğini zannetmektedirler. Bu açık bir yanılgı ve yanlıştır."

[79] Hafız Ebu'l-Alâ da *Gâyetü'l-İhtisâr* isimli eserinde yetmiş civarında tarikten gelen otuz üç rivayetten oluşan on kıraatı saymış ve "Ben bu kitapta meşhur olan rivayet ve tarikleri vermekle yetindim." demiştir.

[80] Ebû Ali de *el-İzâh* isimli eserinde yüz elli beş rivayeti ve bunun kat kat fazlası tarikleri toplayarak "Bunların hepsi de nakil, zabt ve sağlamlık noktasında meşhurdur." demiştir.

[٧٦] ومن هذا يتّضح أن ليس المراد بالأحرف السبعة قراءة الأئمّة السبعة فلا ينافي اختلاف القراءة على عشرة أوجه. وهي[١] لغات قريش وتميم وقيس ونحوها لنزوله بلغتهم لأنهم قوم الرسول صلى الله عليه وسلم وهي أفصح اللّغات لأنهم جاوروا البيت فكانت تنزع إليهم القبائل على تنوّعها ويخاطبونهم ويختارون من كل لغة فصُحاها فجاءوا فصاحًا.

[٧٧] فاقتصارُ أهل الأمصار غالبًا[٢] على قراءة الأئمّة السبعة أعني نافع وابن كثير وأبا عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي تقليد للإمام أبي بكر بن مجاهد حيث صنّف **كتاب السبعة** على رأس الثلاثمائة فأشكل الأمر على العامّة فظنّوا أنّ المراد بالأحرف السبعة قراءة هؤلاء الأئمّة السبعة. وقد عرفتَ المراد من الأحرف[٣] السبعة فلا تكن من الجاهلين.

[٧٨] وقال أبو علي الأهوازي. لا نقول إنّ قراءة الأئمّة السبعة جمعت الأحرف السبعة وقد ظنّ بعض من لا معرفة له بالمنقول أنه إذا أتقن قراءة هؤلاء السبعة أنه قد حوى الأحرف السبعة وهو خطأ بيّن وغلط ظاهر، هذا كلامه.

[٧٩] وقد أورد الحافظ أبو[٤] العلاء في **كتاب الغاية** عشر قراءات من ثلاثة وثلاثين رواية من[٥] نحو سبعين طريقًا قال فيها اقتصرتُ على الأشهر من الروايات والطرق.

[٨٠] وجمع أبو علي في **إيضاحه** مائة وخمسة وخمسين روايةً يزيد على ضعفها طرقًا وقال كلهم مشهورون في النقل والضبط والإتقان.

---

١ ف: هي.
٢ م: وغالبا.
٣ ط: المراد بالأحرف.
٤ ع: أبو.
٥ ع – من.

Mesele: [Kıraatların Sıhhat Şartları Üzerine]

[81] Mütevatir nakille gelen ve mutlak olarak Arap diline ve Osman Mushafı'nın hattına uygun olan her kıraat, yedi harften olup, hükmü ise üzerinde ittifak edilmiş kıraatın hükmü gibidir. Bu yüzden yedi kıraatın nakli farz-ı kifâyedir, denilmiştir. Çünkü bunlar mucize olan Kur'ân'ı koruma açısından onun parçalarıdır. Bu sayılan üç özelliği taşımayan kıraatler ise şâzdır. Hüküm olarak da cevaz hükmüne sahiptir. Zira kesinlik ifade etmediği için, namazda kıraat farzı, bunlarla yerine getirilmiş olmaz. Bununla birlikte Kur'ân olma ihtimaline binaen namazda okunduğu takdirde namazı bozmaz.

[82] Bu durumda "Enes'in (r.a.), "Resûlullah zamanında Kur'ân'ı dört kişi cem etmişti." sözü dururken kıraatlar konusunda tevatür nasıl mümkün olabilir ki!" şeklinde bir itiraz ileri sürülemez. Çünkü biz diyoruz ki tevatür konusunda dikkate alınan nokta, sayı değil kesin bilginin oluşmasıdır. Sahâbenin hepsi de âdil ve güvenilirdir.

Mesele: لا ريب فيه Âyetindeki İki Kıraat Arasındaki Fark

[83] Allah Teâlâ'nın ﴿لَا رَيبَ فِيهِ﴾ (Bakara, 2/2) sözünde meşhur olan kıraat لا ريبَ فيه "lâ reybe fih" şeklindeki fethalı kıraattır.

[84] *Keşşâf* sahibi Zemahşerî şöyle demiştir: "Ebu'ş-Şa'sâ', bu âyeti لا ريبٌ فيه "la reybun fih" şeklinde ref ile okumuştur. Bu kıraat ile meşhur kıraat arasındaki fark şudur: Meşhur olan kıraat, istiğrak anlamını gerektirirken[1] diğeri gerektirmez, sadece mümkün kılar."[2]

[85] *Keşşâf*'ın bazı şârihleri, Zemahşerî'nin bu açıklamasına şu şekilde itiraz etmiştir: "Nekre olarak kullanılan kelime, bir cins içinde belirsiz bir fert/ferd-i münteşir olup, o şeyin hakikatine eşittir. Dolayısıyla nekrenin nefyedilmesi, cinsin hakikatin nefyedilmesi demektir. Buna göre iki kıraat arasında nefyin umumunu gerektirme konusunda hiçbir fark yoktur."

[86] Bu itirazı reddetme konusunda derim ki:[3] Kabul edildiği üzere cins isim, eğer tenvin almış müfret bir kelime olursa cinsin tamamı ve teklik/vahdet anlamı taşır; eğer tesniye veya çoğul ise sayı anlamı taşır. Şöyle ki, bazen sözün kendisi için söylendiği maksat, cinsin tamamı olur ki, bu durumda nekre, umum anlamını gerektirir. Çünkü cinsin yokluğu, kapsamına giren her bir ferdin yokluğunu gerektirir.

---

1 Buna göre her türlü şüphenin nefyedilmiş olmasını gerektirir ki "Onda hiçbir şüphe yoktur." anlamına gelir. Ref şeklindeki kıraatta da bu anlamın kastedilmesi mümkündür ancak bunu zorunlu olarak gerektirmez.

2 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 145.

3 Müellifin bu izahı için bk. Molla Fenârî, *Füsûlü'l-Bedâi' fî Usûli'ş-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, II, 71.

مسألة: [في شروط الصحة للقراءات]

[٨١] كل قراءة تواتر نقلها ووافقت العربيّة مطلقًا ورسم المصاحف العثمانية فهي من الأحرف السبعة وحكمها حكم[1] المتّفق عليه. ولهذا قيل إن نقل القراءات السبع فرضُ كفاية. لأنها أبعاض القرآن حفظا للمعجزة وما لم يجتمع فيه ما ذكر فشاذّ. وحكمه[2] الجواز ولا يتأتّى به فرض القراءة لعدم الجزم ولا يفسد الصلوة للاحتمال.

[٨٢] لا يقال كيف يحصل التواتر مع قول انس جمع القرآن على عهد رسول الله صلى عليه وسلم أربعة. لأنّا نقول المعتبر في التواتر حصول اليقين لا العدد. والصحابة عدول وثقات.

مسألة:[3] قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ (سورة البقرة، ٢/٢)

[٨٣] القراءة المشهورة فيه الفتح.

[٨٤] قال صاحب الكشّاف وقرأ أبو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع والفرق بينها وبين المشهورة، إنّ المشهورة توجب الاستغراق وهذه تجوزه، انتهى.

[٨٥] واعترض عليه بعض شرّاح الكشّاف بأنّ النكرة فرد منتشر وهو يساوي الحقيقة فنفيه نفيها فلا فرق بينهما.

[٨٦] أقول في دفعه قد تقرر أنّ اسم الجنس حامل لمعنى الجنسيّة والوحدة إن كان مفردًا منوّنًا أو العدد إن كان مثنًّى أو مجموعًا. فربّما يكون الغرض المسوق له الكلام هو الأول فيستلزم العموم. لأنّ انتفاء الجنس يستلزم انتفاء كل فرد

---

١ م: كحكم.
٢ ط + حكم.
٣ ع – مسألة.

Mesela ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ (En'âm, 6/38) âyetinde nekrenin, yani "dâbbe ve tâir" kelimelerinin kullanımı böyledir. Bazen de maksat, sayı olur ki, bu durumda nekre, umum anlamını gerektirmez. Çünkü "bir" veya "sayı" kaydı ile kayıtlanmış olanın nefyedilmesi, nefyin kayda yönelik olması sebebiyle bu, mutlakın nefyini gerektirmez. Mesela ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (Nahl, 16/51) âyetinde nekrenin yani ilâheyni ve ilâh kelimelerinin kullanımı böyledir.

[87] Diğer yandan, cinsin nefyedilmesi, لَا رَجُلَ "Hiçbir adam yoktur" sözünde olduğu gibi bazen sîga açısından söz konusu olur. Bu yüzden bu tür sözlerdeki لَا, "cinsi nefy için olan lâ" diye isimlendirilmiştir. Bazen مَا مِنْ رَجُلٍ "Hiçbir adam yoktur" sözünde olduğu gibi, cinsin nefyedilmesi istiğrak anlamı ifade eden "min" harfinin bulunmasından dolayı delâleten söz konusu olur. Bazen de مَا فِي الدَّارِ دَيَّارٌ "Evde hiç kimse yoktur" sözünde olduğu gibi, cinsin nefyedilmesi kullanımdan kaynaklanır. İşte bu üç durum, cinsin nefyedilmesi anlamında nastır.

[88] Bazen de cinsin nefyedilmesi konuşanın iradesinden kaynaklanır. Mesela مَا جَاءَنِي رَجُلٌsözü böyledir. Şayet bu söz ile cinsin nefyi kastedilirse, bu takdirde umum anlamını ifade eder. Eğer bu söz ile مَا جَاءَنِي رَجُلٌ وَاحِدٌ "Bana bir adam gelmedi." anlamında olmak üzere "racülün" kelimesindeki tenvinden anlaşılan "bir"in nefyi kastedilirse, bu takdirde مَا جَاءَنِي رَجُلٌ بَغْدَادِيٌّ "Bana Bağdatlı bir adam gelmedi." sözünde olduğu gibi nefiy, "bir" kaydına râci olur ve bu söz, iki veya daha fazla adamın gelmesine aykırı olmaz. Çünkü "Bana bir adam gelmedi, aksine iki adam veya adamlar geldi." denilmesi doğru olur. Burada "İki veya daha fazla adam geldiğinde kesinlikle "Bir adam geldi." denilemez. Bu durumda zikredilen söz, nasıl aykırı olmaz ve nasıl doğru olabilir ki!" diye bir itiraz yapılamaz. Çünkü biz diyoruz ki, "bir" kelimesinin iki anlamı vardır: Birincisi, "Zeyd" kelimesinde olduğu gibi, ister beraberinde başkası olsun ister olmasın, haddizatında tek kimsedir. Çünkü "Zeyd", çok sayıda bir topluluk ile birlikte olsa bile haddizatında tek şahıstır. "Bir" kelimesinin ikinci anlamı ise tek başına olup, beraberinde başkasının olmamasıdır. Tesniye ve çoğulun parçası olan birinci anlamdaki "bir" kelimesidir. Yukarıdaki مَا جَاءَنِي رَجُلٌ sözünde nefyedilen ise ikinci anlamda "bir" kelimesi olup, bu ise tesniye ve çoğulun parçası değildir.

كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ (سورة الأنعام، ٣٨/٦). وربّما يكون الغرض هو الثاني فلا يستلزم العموم لأنّ نفي المقيّد بقيد الوحدة أو العدد لا يستلزم[١] نفي المطلق لرجوع النفي إلى القيد كقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إنّما هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (سورة النحل، ٥١/١٦).

[٨٧] ثم إنّ نفي الجنس قد يكون صيغةً نحو لا رجلَ بالفتح ولذلك سميت «لا» هذه بــ«لا» التي لنفي الجنس. وقد يكون دلالةً نحو: ما من رجل لمكان من الاستغراقيّة. وقد يكون استعمالًا نحو ما في الدار ديّار. وهذه الثلاثة نصوص في نفي الجنس لا يحتمل غيره.

[٨٨] وقد يكون إرادةً نحو ما جاءني رجل فإنه لو أريد نفي الجنس يفيد العموم ولو أريد نفي الوحدة المستفادة من التنوين على معنى ما جاءني رجل واحد لرجع النفي إلى قيد الوحدة كما فيما جاءني رجل بغداديّ فلا ينافيه مجيء رجلين أو أكثر إذ يصّح أن يقال ما جاني رجل بل رجلان أو رجال لا يقال إذا جاء رجلان أو رجال فقد جاء رجل قطعًا. فكيف لا ينافيه وكيف يصحّ ما ذكر لأنّا نقول الواحد له معنيان: أحدهما أنه واحد في نفسه سواء كان معه غيره أو لا كزيد فإنه في نفسه شخص واحد وإن كان مع جمع كثير. وثانيهما أنه واحد بمعنى أنه منفرد وليس معه غيره والذي هو جزء للمثنّى والمجموع هو الواحد بالمعنى الأول والمنفي هو الواحد بالمعنى الثاني وهو ليس جزءً منهما.

---

١ س: لا ما يستلزم؛ م: ولا يستلزم.

[89] Bunu öğrendiğine göre لا ريبٌ فيه şeklinde merfû olarak okunan kıraat, istiğrak anlamını ifade etmede nas olmaması noktasında مَا جَاءَنِي رَجُلٌ "Bana bir adam gelmedi" sözü gibidir. Çünkü buradaki nefyin, tenvinden anlaşılan "bir" kaydına râci olması mümkündür.[1]

[90] İtirazcının "Cins içinde belirsiz olan fert/ferd-i münteşir, cinsin hakikatine eşittir, dolayısıyla ferd-i münteşirin nefyedilmesi, cinsin hakikatinin nefyedilmesidir." şeklindeki sözüne gelince, deriz ki, ferd-i münteşir, "tek olma" şartı ile mahiyettir, mahiyetin kendisi değildir. Sen de biliyorsun ki, cins anlamını taşıyan emir sîgası ile bazen cinsin nefyi, bazen de "teklik"in nefyi kastedilir. Bu konu üzerinde derinlemesine düşün.

1 İşte ref kıraatında, meşhur olan diğer kıraatın ifade ettiği istiğrak anlamını kesin olarak ifade etmesini engelleyen ihtimal budur.

[٨٩] إذا عرفتَ هذا علمتَ أن لا ريب فيه بالرفع من قبيل ما جاءني رجل في عدم كونه نصًّا في الاستغراق لإمكان[١] رجوع النفي إلى قيد الوحدة.

[٩٠] وقوله إنّ الفرد المنتشر يساوي الحقيقة فنفيه نفيها، قلنا الفرد المنتشر هو الطبيعة بشرط وحدة لا بعينها وقد عرفتَ أنّ الأمر الحامل بمعنى الجنس والوحدة يقصد منه تارةً نفي الجنس وتارةً نفي الوحدة، فتبصر.

١ ع، ف، م: لمكان؛ س: لكان.

3. Hadis İlmi*

[91] Bil ki Kitap ve Hadis, Allah katından indirilmiş vahiy olmaları açısından birdir. Nitekim Allah Teâlâ'nın şu sözü bu hususu dile getirmektedir: "Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir." (Necm, 53/4-3) Vahiy olmak bakımından aynı olmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır. Bu farklar şöyle sıralanabilir:

[92] Kitap, i'caz ve meydan okuma özelliğine sahiptir. Hâlbuki hadis bu özellikte değildir. Kur'ân'ın lafızları, kendisiyle ibadet edilen/taabbüdî lafızlar olup, bu lafızların değiştirilmesi ve yerine aynı anlamı veren başka lafızların konulması câiz değildir. Hadiste ise durum bundan farklıdır. Ulemânın çoğunluğu, hadislerin mâna ile naklinin câiz olduğu görüşündedir. Kur'ân'ın lafızları levh-i mahfuzda yazılı olup, ne Cebrâil'in ne de Hz. Peygamber'in onda bir tasarrufta bulunması asla söz konusu değildir. Hadislere gelince; Cebrâil'e inenin sırf mâna olup, Cebrâil'in de ona ibare elbisesi giydirerek Hz. Peygamber'e bu ibarelerle açıklamış olması ya da onu aldığı gibi Hz. Peygamber'e ilham ederek Hz. Peygamber'in de bunu ifade edecek bir ibare ile açıklamış olması muhtemeldir.

[93] Özetle hadis ilmi, Kur'ân'dan sonra ilimlerin en faziletlisi ve en âlâsı, bilgilerin en kıymetlisi ve en yücesidir. O, kendisinden dinî ilim nehirlerinin ve şer'î bilgilerin kollara ayrıldığı bir kaynak gibidir. Esasen kadrinin yüceliğine ve zikrinin şerefine rağmen tefsir ilmi, Şâri'den (s.a.) yani Hz. Peygamber'den sâdır olan birtakım te'vil ve beyânlara dayanır. Mesela Allah Teâlâ'nın "Namazı kılın!" sözü, mücmel/kapalıdır. Namazın miktarını, rekâtlarının sayısını, farzlarını, nafilelerini, şeklini ve âdâbını tarif eden ise Sünnettir. Diğer şer'î ilimler, bu iki ilimden kaynaklanır ve bu ikisine dayanır. Şeref ve fazilet olarak bu ikisi yeter. Buna göre hadis, kendisiyle Hz. Peygamber'in sözlerinin, fiillerinin ve hâllerinin bilindiği ilim olup konusunun bilinmesi de bu tanıma dâhildir. Gayesi ise iki dünya saadetini kazanmaktır. Hadis ilminin mahiyeti budur. Şimdi bazı hadislere yer vererek bunların izahı hakkında konuşalım.

---

* Çev. Davut İltaş

٣- علم الحديث

[٩١] واعلم أنّ الكتاب والحديث يتّحدان في كونهما وحيًا منزّلًا من عند الله كما نطق به قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (سورة النجم، ٥٣/٣-٤) إلا أنهما يتفارقان:

[٩٢] من حيث إنّ الكتاب هو المنزل للإعجاز والتحدّي به بخلاف الحديث. وإنّ ألفاظ القرآن متعبّد[1] به لا يجوز تغييرها[2] وتعويضها بما يفيد عين فائدتها بخلاف الأحاديث. فإنّ الأكثر على جواز نقلها بالمعنى. وإنّ ألفاظ القرآن مكتوب في اللّوح المحفوظ وليس لجبريل ولا للرّسول عليه السلام[3] أن يتصرفا فيه أصلًا. وأما الأحاديث فيحتمل أن يكون النازل على جبرئيل[4] معنىً صرفًا فكساه حلّة عبارته وبيّنه للرّسول[5] بتلك العبارة أو ألهمه كما[6] تلقّاه فأعرب الرسول عليه السلام بعبارة تفصح عنه.

[٩٣] وبالجملة إنّ علم الحديث بعد القرآن هو أفضل العلوم وأعلاها واجلّ المعارف وأسناها، فهو كعين ينشعب عنها انهار العلوم الدينية والمعالم الشرعية. فإنّ علم التفسير مع جلالة قدره ونباهة ذكره مبناه على تأويلات وبيانات صدرت من الشارع صلوات الله عليه فإنّ قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مثلًا مجمل والمعرّف لمقاديرها وأعداد ركعاتها وفرائضها ونوافلها وهيئاتها وآدابها هي السنة. وسائر العلوم الشرعية منشعبة عن هذين العلمين ومتفرّعة عليهما وناهيك بها له شرفًا وفضلًا. فهو علم يعرف به أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وأحواله فاندرج فيه معرفة موضوعه.[7] وأما غايته فهو الفوز بسعادة الدارين. هذا فلنورد أحاديث فلنتكلم في تحقيقها.

---

١ ف: معتد به.
٢ ط: تغير.
٣ ط: للرسول صلى الله عليهما.
٤ س: جبرايل.
٥ ط + صلى الله عليه وسلم.
٦ ط – كما.
٧ ر، ط، ف، م: موضوعة.

Birinci Hadis

[94] Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah Teâlâ, yapmadıkları veya konuşmadıkları sürece ümmetimden nefislerinin verdiği vesveseyi affetmiştir."

[95] Bil ki bu hadis ile Allah Teâlâ'nın "İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder." (Bakara, 2/284) âyeti arasında bir tearuz/çatışma söz konusudur. Müfessirlerden bazıları ikisinin arasını uzlaştırma konusunda şöyle demiştir: İnsan, hatırına gelen fakat kerih görüp de nefsinden uzaklaştırması mümkün olmayan şeylerden hesaba çekilmez. Çünkü bu tür şeyler, güç yetirilemeyen şeyler konumundadır. Hadis, bu anlama hamledilir. Fakat insanın içine yerleştirdiği ve gerçekleştirmeye azmettiği türden aklına gelen şeylere gelince, "O sizi kalplerinizin kazandığı yani bile bile yaptığınız yeminlerden sorumlu tutar." (Bakara, 2/225) âyetine göre, bunlardan dolayı hesaba çekilir. Âyette kastedilen budur.

[96] Bir görüşe göre de bu âyet, "Bu amelleri, açık veya gizli bir şekilde işlemeniz hâlinde Allah bundan dolayı sizi hesaba çeker" anlamında olup, âyet ile hadisin ifade ettiği anlam arasında bir çatışma söz konusu değildir.[1]

[97] Diğer bir görüşe göre ise bu âyet "Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz." (Bakara, 2/286) âyeti ile neshedilmiştir. Nitekim neshin, özellikle inşâî ifadelerde olması ve haberlerde söz konusu olmaması gizli değildir.

[98] Derim ki, âyette "fî enfüsiküm" ifadesi ile kastedilen, nefiste aslî bir şekilde hâsıl olup, aynî varlık olarak bulunan kin, haset, kibir, ucb yani kendini beğenme, nankörlük, sabırsızlık gibi kötü alışkanlıklar ve kınanan huylardır ki, bunların nefiste aynî varlık olarak yer etmesi, nefsin bunlarla muttasıf olmasını gerektirir. Masiyetlerin ve kınanan huyların düşünülmesine gelince ki, hadisteki "nefislerinin verdiği vesvese" ifadesi ile kastedilen budur; bu, nefsin bu tür huylar ile muttasıf olmasını gerektirmediği için, dış dünyada varlığa çıkarılmadıkça bunlardan dolayı kişi hesaba çekilmez. Nitekim Hz. Peygamber bu noktaya "yapmadığı veya konuşmadığı sürece" ifadesiyle işaret etmiştir. Buna göre hadisin anlamı, "Allah, masiyeti düşünmelerinden dolayı ümmetimi cezalandırmaz, ancak bunları yapmaları sebebiyle cezalandırır." şeklindedir.

---

1 bk. Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân ve Rağâibü'l-Furkân* (*Tefsîru'n-Nîsâbûrî*), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, II, 85.

الحديث الأول

[٩٤] عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « إِنَّ اللهَ تَعَالَى تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا وَسْوَسَتْ بِهِ صُدُورُهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تتكلم».[١]

[٩٥] واعلم أنّ بين هذا الحديث وبين قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ (سورة البقرة، ٢/٢٨٤) تدافعًا وهو ظاهر. فقال بعض المفسّرين في التوفيق بينهما إنّ الأمور التي تخطر بالبال لكن يكرهها الإنسان ولا يمكنه إزالتها عن النفس لا يؤاخذ بها لأنها تجري مجرى التكليف بما لا يطاق.[٢] والحديث محمول على هذا وأما الخواطر التي يوطّن الإنسان نفسه عليها ويعزم على إدخالها في الوجود فقد يؤاخذ بها لقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (سورة البقرة، ٢/٢٢٥) وهو المراد من الآية.

[٩٦] وقيل معنى الآية الكريمة إن تدخلوا تلك الأعمال في الوجود ظاهرًا أو على سبيل الخفية[٣] ﴿يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ (سورة البقرة، ٢/٢٨٤) فلا يعارض الحديث.

[٩٧] وقيل الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿لَا يُكلفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (سورة البقرة، ٢/٢٨٦) وفيه أن النسخ يختصّ بالإنشاء ولا يجري في الخبر كما لا يخفى.

[٩٨] وأقول وبالله التوفيق المراد بـ«ما في أنفسكم» ما حصل في النفس حصولًا اصليًا ووُجد فيها وجودًا عينيًا يوجب اتصاف النفس بها كالملكات الرديّة والأخلاق الذميمة من الحقد والحسد والكبر والعجب والكفران والجزع وسائر الكيفيّات النفسانية الرديّة. وأما تصور المعاصي والأخلاق الذميمة وهو المراد بما وسوست به صدورهم فهو لعدم إيجابها اتصاف النفس بها لا يعاقب عليها ما لم يوجد في الأعيان كما أشار إليه بقوله عليه السلام: «مَا لَمْ يَعْمَلْ أَوْ يَتكلم» فمعنى الحديث أنّ الله تعالى لا يعاقب امّتي على تصور المعصية وإنما يعاقبها على عملها.

---

١ رواه البخاري في صحيحه, ٦٣١٥.
٢ س: يطيق.
٣ س: الحقيقة.

[99] Dersen ki, tasavvur, kesin karar verme ve azmetme sınırına ulaştığında Allah, bundan dolayı hesaba çeker, zira o şöyle buyurur: "Fakat o sizi kalplerinizin kazandığı yani bile bile yaptığınız yeminlerden sorumlu tutar." (Bakara, 2/225)

[100] Derim ki, gerçekte hesaba çekilmeye neden olan şey, dış dünyada masiyeti işlemeye kesin karar verme/azm-i musammemdir. Bu ise ihtiyarî fiillerin başlangıcı sayılan ve âlimler tarafından icmâ, yani kesin karar diye isimlendirilen nefsânî keyfiyetlerdendir. Hadis ve âyetin arasının bu şekilde uzlaştırılması, bana ait olup, buna iyice sarıl ve üzerinde düşün.

İkinci Hadis

[101] İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Allah Teâlâ şöyle dedi: Âdemoğlu, hakkı olmadığı hâlde beni yalanladı ve yine hakkı olmadığı hâlde beni ayıpladı. Beni yalanlaması, "Beni ilk defa yarattığı gibi yeniden asla diriltemeyecek." demesidir. Oysa benim için ilk yaratma, yeniden diriltmekten daha kolay değildir. Beni ayıplaması ise "Allah çocuk edindi." demesidir. Oysa ben, bir olan, her şeyin kendisine dayandığı, doğurmamış ve doğrulmamış Allah'ım. Hiç kimse benim dengim değildir."

[102] Bazı hadis şârihleri şöyle demiştir: "Bu hadîs-i şerifte yeniden dirilmenin/iadenin imkânını ifade eden bir burhana işaret vardır. Bu da şudur: Bedenin maddeleri, sûretleri ve gerçekleşmesi bedene bağlı diğer şeylerin varlığı mümkün olmasaydı, bunlar başlangıçta da var olamazdı. Hâlbuki var olmuştur. Varlığı mümkün olan bir şeyin ikinci defa var olması, zâtı itibariyle imkânsız olmaz. Aksi takdirde zâtı açısından mümkün olan bir şeyin, zâtı açısından imkânsız bir şeye dönüşmesi gerekirdi ki, bu imkânsızdır."

[103] Derim ki, ilgili yerlerde açıklandığı üzere özünden dolayı imkânsız varlık (lizâtihî mümteni), hâricî varlığın yönlerinden herhangi birinin kendisi için kesinlikle özünden dolayı mümkün olmadığı varlıktır; yokluktan sonraki varlık ve zaman söz konusu olduğunda ikinci zamanda varlık gibi kendisi için özel bir var olmanın imkânsız oluşu değildir. Çünkü âlimler, mümkün bir varlık olmasına rağmen zamanın, yokluktan sonra varlığının, varlıktan sonra yokluğunun imkânsız olduğu konusunda burhan getirmişlerdir.

[٩٩] فإن قلتَ إنّ التصور إذا وصل إلى حدّ التصميم والعزم البالغ يؤاخذ به لقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (سورة البقرة، ٢/٢٢٥).

[١٠٠] قلتُ المعاقب عليه في الحقيقة هو تصميم العزم على إيقاع المعصية في الأعيان وهو من الكيفيّات النفسانية المعدود[1] من مبادي الأفعال الاختيارية المسمى بالإجماع عندهم هذا التوفيق ممّا تفرّدت به فخذها بقوّة، فتأمّل.[2]

الحديث الثاني

[١٠١] روي عن ابن عبّاس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى: «كَذَّبَنِي ابْنُ آدَمَ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ، وَشَتَمَنِي وَلَمْ يَكُنْ لَهُ[3] ذَلِكَ، فَأَمَّا تَكْذِيبُهُ إِيَّايَ؛ فَقَوْلُهُ: لَنْ يُعِيدَنِي كَمَا بَدَأَنِي، وَلَيْسَ أول الْخَلْقِ بِأَهْوَنَ عَلَيَّ مِنْ إِعَادَتِهِ، وَأَمَّا شَتْمُهُ إِيَّايَ؛ فَقَوْلُهُ: اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا، وَأَنَا الله الأَحَدُ الصمَدُ، لَمْ أَلِدْ، وَلَمْ أُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لِي كُفْواً أَحَدٌ».[4]

[١٠٢] قال بعض شرّاح الحديث في هذا الحديث الشريف إشارة إلى برهان يفيد إمكان الإعادة وهو أنّ موادّ البدن وصوره وسائر ما يتوقف عليه تحققه في نفسه إن لم يمكن وجودها لمّا وجدت أولًا وقد وجدت وإن أمكن لم يمتنع لذاته وجوده ثانيًا وإلا لزم انقلاب الممكن لذاته ممتنعًا لذاته وهو محال، انتهى.

[١٠٣] أقول قد تقرر في محله أنّ الممتنع لذاته ما لا يجوز له نحو من أنحاء الوجود الخارجي أصلًا لذاته لا أن يمتنع له وجود خاصّ مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني كما في الزمان. فإنهم أقاموا البرهان على أن الزمان يمتنع له الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود مع أنّ الزمان ممكن.

---

١ ف: المعدودة.
٢ ط – فتأمل.
٣ ط – له.
٤ رواه البخاري في صحيحه. رقم ٤٦١٧.

Çünkü mümkün varlık, kendisi hakkında varlık ve yokluk ihtimalleri imkânsız olmayan varlıktır. Varlık ve yokluğun bütün yönlerinin kendisi hakkında mümkün olması ise gerekli değildir. Aksine varlığın, genel anlamda mümkün olması, imkân noktasında yeterlidir. Dolayısıyla bedenin, mutlak olarak ve ilk zamanda varlığı imkânsız olmadığı hâlde ikinci zamanda varlığının imkânsız olması mümkündür ve bunda yukarıda belirtilen mümkünün imkânsıza dönüşmesi durumu yoktur. Aksine seyyal arazlarda olduğu gibi genel olarak ve geçmiş zamanda varlığı daima mümkün; izleyen zamanda olmasıyla kayıtlı varlığı ise daima imkânsızdır.

[104] Dersen ki varlık haddizatında tek bir durum olup, hakikati ve zâtı itibariyle başlangıç ve iâde açısından farklılık göstermez. Aksine farklılık, zamana izafet açısından söz konusudur. Dolayısıyla iki açıdan varlık, mümkünse imkânı, mümkün değilse imkânsızlığı gerektirir.

[105] Derim ki, varlığın tek bir hakikat olması, sadece muktezasının farklılığının imkânsız oluşunda müessirdir ki, bu konuda tartışma yoktur. Tartışma ise şu konudadır: Yokun/ma'dumun mahiyetinin, mutlak varlık ile muttasıf olması imkânsız olmadığı hâlde mukayyet varlık ile muttasıf olmasının imkânsız olması niçin mümkün olmasın!

[106] Bu durumda "Bir şeyin, üzerine yokluk ârız olduktan sonra imkânsız ve bundan önce mümkün olması câiz olsaydı, iki varlığın farklı olması sebebiyle hâdis olanın, yokluğu zamanında varlığının imkânsız olması, varlığı zamanında da varlığının zorunlu olması câiz olurdu ve yaratıcının ispatı kapısı kapanırdı." denilemez. Çünkü biz, diyoruz ki, hâdis olanın, muayyen bir vakitte varlığını gerektirmesi câiz değildir. Aksi takdirde o muayyen vakitten ayrılmazdı ve bu vakitte daima var olurdu. Böyle bir şey ise bâtıldır. Şöyle ki, hudûs vasfı ile yani zamana bitişik olma vasfı ile hâdis olan, zâtında başkasına muhtaçtır, bu yüzden bizatihi zorunlu varlık olması düşünülemez.

[107] Cevap konusunda uygun olan şöyle denilmesidir: Önceki varlığı üzerine yokluğun ârız olmasından sonra mahiyetin, varlık ile muttasıf olması, imkânsız olsa bu imkânsızlığın kaynağı ya öncesinde yokluğun bulunması ya da öncesinde varlığın bulunması olurdu. Zira zarurî olarak bilinmektedir ki, imkânsızlık noktasında ikisinin bir araya gelmesinin hiçbir etkisi yoktur ve ikisinden hiçbiri, imkânsızlığın kaynağı olmaya uygun değildir. Birinciye yani öncesinde yokluğun bulunmasına gelince, bu, o şeyin mahiyetinin hudûs vasfı ile muttasıf olmamasını gerektirir. İkinciye yani öncesinde varlığın bulunmasına gelince, bu da o şeyin mahiyetinin bekâ vasfı ile muttasıf olmamasını gerektirir. Bunun üzerinde düşün!

لأنّ الممكن ما لا يمتنع عليه جميع أنحاء الوجود والعدم، وأما أنه يجوز له جميع أنحاء الوجود والعدم فليس بلازم بل جواز الوجود في الجملة كاف في الإمكان. فالبدن جاز أن يمتنع وجوده الثاني ولا يمتنع وجوده مطلقًا وفي الزمان الأول وليس فيه الانقلاب المذكور بل الوجود في الجملة وفي الزمان السابق ممكن دائمًا والوجود المقيّد بكونه في الزمان اللّاحق ممتنع دائمًا كما في الأعراض السيّالة.

[١٠٤] فإن قلتَ الوجود أمر واحد في حدّ ذاته لا يختلف ابتداءً وإعادةً بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الإضافة إلى الزمان فالوجودان يتلازمان إمكانًا وامتناعًا.

[١٠٥] قلتُ كون الوجود حقيقةً واحدةً إنما يؤثّر في امتناع اختلاف مقتضاه ولا كلام فيه إنما الكلام في أنه لِم لا يوجز أن يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بالوجود المقيّد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق.

[١٠٦] لا يقال لو جاز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعًا وقبله ممكنًا لجاز أن يكون الحادث ممتنعًا وجوده في زمان عدمه واجبًا وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين فينسدّ باب إثبات الصانع. لأنّا نقول لا يجوز كون الحادث مقتضيًا لوجوده في وقت معيّن وإلا لم ينفكّ عنه فكان موجودًا في ذلك الوقت دائمًا هذا خلف على أنّ الحادث بوصف الحدوث أعني وصف اقتران الزمان محتاج في ذاته إلى غيره فلا يتصور كونه واجب الوجود بذاته.

[١٠٧] فالأولي في الجواب أن يقال لو امتنع اتصاف الماهية بالوجود بعد طريان العدم على الوجود السابق لكان منشأ هذا الامتناع إما المسبوقيّة بالعدم أو المسبوقيّة بالوجود إذ معلوم بالضرورة أنه لا أثر لاجتماعهما في الامتناع وشيء منهما لا يصلح للمنشائيّة. أما الأول فلأنه يستلزم أن لا[1] يتّصف ماهيّته بالحدوث. وأما الثاني فلأنه يستلزم أن لا يتّصف ماهيّته بالبقاء، فتأمّل.

---

١ ط: أن.

Üçüncü Hadis

[108] Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Sizden biri savaştığında karşısındakinin yüzüne zarar vermekten sakınsın. Çünkü Allah, Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır."

[109] Bil ki bu hadis, müteşabih hadislerdendir. Mücessime, Allah Teâlâ'nın bıyığı terlememiş, sakalı çıkmamış genç bir insan sûretinde olduğu konusunda bu hadise tutunmuştur. Bu yüzden âlimler bu hadisin tevili konusunda ihtilaf etmiştir. Şöyle ki, âlimlerin çoğu, hadisteki "alâ sûretihî" ifadesindeki mecrur zamiri, Âdem'e göndermişlerdir. Fakat bunun uzatılacak bir tarafı yoktur. Zira bazı rivayetlerde "Rahmân'ın sûreti" şeklinde iken zamir, nasıl Âdem'e râci olabilir! Bu yüzden zamir, Allah Teâlâ'ya râcidir.

[110] Kabule uygun olan doğru izah, sûret ile kastedilenin sıfat olmasıdır. Buna göre hadisin anlamı, "Allah, Âdem'i diri, bilen, işiten, gören, kudret sahibi, dileyen, konuşan olarak yarattı." şeklindedir. Nitekim Allah Teâlâ da vardır, diridir, bilendir, işitendir, görendir, kudret sahibidir, dileyendir ve konuşandır. Ancak insanın varlığının ve sıfatlarının aksine Allah'ın varlığı ve diğer sıfatları, zâtının gereği, bilakis zâtının aynıdır. Dolayısıyla sıfatların aslı müşterektir. Farklılık kemâl ve noksanlık, kadîm ve hâdis oluş noktasındadır. Bu hükümler, ancak sıfatların mevsufa nispet edilmesinden kaynaklanmıştır. Çünkü keşif ve tahkik ehli imamlar tarafından kabul edildiği üzere, sıfatların mevsûfta birtakım hükümleri olduğu gibi aynı şekilde mevsûfların da sıfatlarda söz konusu olan birtakım hükümleri vardır. Çünkü mesela ilim ve kudreti ele alacak olursak bu sıfatlarla muttasıf olan kişi âlim ve kâdir olur. Zira ilim ve kudret, kadîm olana nispet edildiğinde kadîm olur, hâdis olana nispet edildiğinde ise hâdis olur. Var oluşta, vâcib oluşta ve diğer sıfatlarda zât ve zâtî oluşun; ilim, kudret, irade ve kıdemde şümûl ve kemâlin; kelâmda tek oluşun kendisine nispet edilmesinde olduğu gibi, bu yedi sıfatı, Hak Teâlâ'ya nispet edilmesinden kaynaklanan kemâl özelliğinden tecrit ettiğimizde bu sıfatlardan hiçbirisi insandan uzaklaşmaz. İşte bu sıfatlarla muttasıf olması sebebiyledir ki, insan, en kâmil şekilde diri olan, en kâmil şekilde işiten, en kâmil şekilde gören, kâmil kudretle kâdir, irade edilenin kendisine aykırı düşmeyeceği bir irade ile dileyen, zorunlu olarak var olan bir varlığa inanmakla yükümlü tutulmuş, O'nda kesinlikle bulunmayan bir sıfata itikat etmekle yükümlü tutulmamıştır.

الحديث الثالث

[١٠٨] روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ».[١]

[١٠٩] اعلم أنّ هذا الحديث من متشابهات الحديث وقد تمسّك به المجسّمة على أنه تعالى على صورة إنسان شابّ أمرد. ولهذا اختلف العلماء في تأويله. حتى ذهب أكثرهم إلى إرجاع ضمير المجرور إلى آدم لكنه لا يرجع إلى طائل كيف وفي بعض الروايات على صورة الرحمن فالضمير راجع إليه تعالى.

[١١٠] فالحق الحقيق بالقبول هو أنّ المراد بالصورة الصفة، والمعنى أنّ الله خلق آدم حيًّا عالمًا سميعًا بصيرًا قادرًا مريدًا متكلما كما أنه تعالى موجود حيّ عالم سميع بصير قادر مريد متكلم إلا أنّ وجوده تعالى وسائر صفاته مقتضى ذاته بل عين ذاته تعالى بخلاف وجود الإنسان وصفاته. فأصل[٢] الصفات مشتركة والتفاوت في الكمال والنقص والقدم والحدوث. وتلك الأحكام إنما نشأت من الانتساب إلى الموصوف لما تقرر عند أئمّة الكشف والتحقيق أنه كما أن للصّفات أحكامًا في الموصوف فانّ العلم والقدرة مثلًا يصير بهما الموصوف عالمًا قادرًا كذلك للموصوفات أحكام في الصفات. فإنّ العلم والقدرة بانتسابهما إلى القديم يصيران قديمين وبالانتساب إلى الحادث حادثين. فإذا جرّدنا الصفات السبعة عن الكمال الناشئ من انتسابها إلى الحق تعالى كنسبة الذات والذاتية في الوجود والوجوب وسائر الصفات والشمول والكمال في العلم والقدرة والإرادة والقدم والوحدة في الكلام لم يفت منها شيء عن الإنسان، ولهذا كلف الإنسان بأن يؤمن بوجود موجود واجب حيّ على أكمل وجه سميع على أكمل وجه بصير على أكمل وجه قادر قدرة كاملة مريد[٣] إرادة لا ينافي[٤] عنها المراد ولم يُكلف باعتقاد صفة لا يوجد فيه أصلًا.

١ رواه البخاري في صحيحه. رقم: ٢٤٢١.
٢ م: فاضل.
٣ ر، س، ف، م: مريدا.
٤ ر: لا يأبى؛ ط، ف، ع: لا يتأتي.

Şayet bununla yükümlü tutsaydı, mükellefin bunu içten gelen/vicdanî bir tasdik ile tasdik etmesi mümkün olmazdı. Allah'ın selâmı üzerlerine olsun peygamberlerin daveti, ancak Hak Teâlâ'dan beşerî yaratılış aynasında, ayna tarafından kaynaklanan noksanlıktan tenzih edilmesiyle birlikte açığa çıkan şeylere yöneliktir.

[111] Bundan, Hz. Peygamber'in "Kendini bilen Rabbini bilir." sözünün sırrı da açığa çıkar. Zira Allah Teâlâ, âleme dâhil ya da ondan hariç olmaktan mücerred ve münezzeh olduğu gibi, âlemde meleklerden oluşturduğu düzen vasıtasıyla orada istediğini yapar ve dilediğine hükmeder. Aynı şekilde haddi zâtında mücerred olan insan nefsi ne bedenin içindedir, ne de dışındadır. İnsanî nefsin bedenle alakası tedbir ve tasarruf alakasıdır ki, insanî nefis, bedeni, cismanî kuvvetleri ve bedenine ait organları vasıtasıyla istediği gibi kullanır. İnsan, cismanî fiillerden birini yapmayı istediğinde kalpte bulunan hayvanî ruha ruhanî bir ilkâda bulunur. Ki, bu hayvanî ruh, mücerredât âlemine nispet edilmesi bakımından ruhların en düzgünü, en safı, onlara en yakın olanı ve en kuvvetli olanıdır. Kalp de atardamarlarda bulunan ruhlara bu ruhanî ilkâda bulunur, ta ki, bu ilkâ insanın, harekete geçiren kuvveleri olan sinirlerin kaynağı olan beyne ulaşır. İşte o anda insanın uzuvlarından bu fiile uygun olan uzuv hareket eder ve ondan o fiil bu yolla sâdır olur. Kim kendi nefsini zâtî ve selbî sıfatlarından ve fiillerinden oluşan bu keyfiyet üzere tanırsa, şanı yüce olan Rabbini bilmenin burçlarına doğru yükselmesi ona kolaylaşır ve bunun burhanı ona parıldar.[1]

1 bk. Ebussuûd Efendi, *İrşâdu Akli's-Selîm*, V, 549-550.

ولو كلف به لم يمكنه التصديق به تصديقًا وجدانيًا فدعوة الأنبياء عليهم السلام إنما هو إلى ما ظهر من الحق سبحانه في مرآة النشأة الإنسانية مع تنزيهه عن النقص الناشئ عن جهة المرآة.

[١١١] ومن هذا يظهر سرّ قوله عليه السلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».[١] فإنه تعالى كما أنه مجرّد منزّه عن كونه داخلًا في العالم أو خارجًا عنه يفعل فيه ما يشاء ويحكم ما يريد بواسطة ما رتّبه فيه من الملائكة. كذلك النفس الإنسانية مجرّدة في ذاتها ليست حالةً في البدن ولا خارجةً عنه متعلقة به تعلق التدبير والتصرف تستعمله كيف ما شاءت بواسطة القوى الجسمانيّة والآلات الجسدانيّة.[٢] فإنها إذا أرادت فعلًا من الأفاعيل الجسمانيّة تُلقيه إلقاءً روحانيًا إلى ما في القلب من الروح الحيواني الذي هو أعدل الأرواح وأصفاها وأقربها منها وأقواها مناسبة إلى عالم المجرّدات وهو يلقيه إلى ما في الشرايين من الأرواح حتى ينتهي إلى الدماغ الذي هو منبت الأعصاب التي فيها القوى المحرّكة للإنسان. فعند ذلك يحرّك من الأعضاء ما يليق بذلك الفعل فيصدر عنه ذلك بهذه الطريقة فمن عرف نفسه على هذه الكيفية من صفاتها الذاتية والسلبية وأفعالها تسنّى له أن يترقّى إلى معارج معرفة ربّه عزّ شأنه وبرز[٣] برهانه.

١ اورده ابو طالب المكي في قوت القلوب.
٢ ف، م: الجسمانية.
٣ ر، ط، ع، ف: وبهر.

4. Hadis Usûlü İlmi*

[112] Hadis usûlü ilmi, kendisi ile hadisin türlerinin ve kısımlarının bilindiği bir ilimdir. Zira Hz. Peygamber'e nispet edilen şeylerin hepsi sahih değildir.

[113] Deriz ki Hz. Peygamber'den nakledilen şeyler, üç kısımdır: 1. Doğru olduğu bilinen, 2. yalan olduğu bilinen ve 3. durumu bilinmeyen.

[114] Birinci kısım, râvilerinin çokluğu her tabakada aklın, yalan üzere birleşmelerini imkânsız gördüğü bir dereceye ulaşan haberdir ki, bu haber, mütevatir diye isimlendirilir.

[115] İkinci kısım, katî delile aykırı olup, tevili kabul etmeyen veya garîb olması ya da dinde bir asıl olması sebebiyle yaygın olarak rivayet edilmesini gerektiren sebeplerin bulunduğu, bir konudaki aykırı bir duruma dair rivayettir ki, bu haber, uydurma/mevzû diye isimlendirilir.

[116] Üçüncüsü ise üç kısımdır. Çünkü ya rivayetin doğru olma yönü ağır basar veya yalan olma yönü ağır basar ya da iki tarafı eşit olur. Birincisi, lafzı ve mânası, illetten sâlim olan ve adaleti bilinen, güvenilir râvilerin birbirinden rivayeti ile Hz. Peygamber'e muttasıl bir isnad ile ulaşan haberlerdir ki, bunlar sahih diye isimlendirilir. Bu tür haberler, hadis hafızlarının tedvin ettiği hadislerden olduğunda ve aralarında yaygınlık kazandığında meşhur diye isimlendirilir. Şayet bu tür haberi, bir hadis hafızı rivayet etmiş ve diğerleri de bunu inkâr etmemişse, bu haber garîb diye isimlendirilir. Bazen garîb tabiri kullanılır ve bununla tâbiînin sahâbîden rivayet ettiği hadis kastedilir ki, bu sahâbî bu hadis ile meşhur olmamıştır. İkincisi, lafzında düzeltilemeyen bir bozukluk/rekâket ve halel/kusur bulunan ya da bir âyetin, mütevatir haberin veya icmâ'ın aksine olması gibi, mânasında zaaf bulunan hadistir ki, bu hadis, sakîm diye isimlendirilir. Ya da bu tür hadisin râvilerinden birinde cerhi gerektiren bir kusur ve töhmet bulunur ki bu hadis, zayıf ve münker diye isimlendirilir. Üçüncüsü, metninde herhangi bir illet, rivayetinde de açık bir boşluk bulunmayan, fakat bazı râvileri bizzat bilinmeyen veya râvisi bilinmekle birlikte râvinin vasfının bilinmediği hadistir. Birincisi yani tam olarak bilinmeyen eğer sahâbî ise hadis, mürsel diye; sahâbenin dışında biri ise munkatı‘ diye isimlendirilir. İkincisi yani vasfı bilinmeyen ise râvilerinin adaletinin bilinmediği hadistir ki, bu hadis, meçhul diye isimlendirilir.

---

* Çev. Davut İltaş

٤- علم أصول الحديث

[١١٢] وهو علم يعرف به أنواع الحديث وأقسامه، إذ ليس كل ما ينسب إليه عليه السلام بصحيح.

[١١٣] فنقول ما نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم ثلاثة أقسام: ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما لا يعلم حاله.

[١١٤] والأول كل خبر بلغت كثرة رواته في كل طبقة مبلغًا أحال العقل تواطؤهم على الكذب ويسمى متواترًا.

[١١٥] والثاني ما يخالف قاطعًا ولم يكن يقبل التأويل أو كان من الشواذ المرويّة في أمر يتوفّر الدواعي[1] على إشاعته إما لغرابته أو لكونه أصلًا في الدين ويسمى موضوعًا.

[١١٦] والثالث ثلاثة أقسام لأنه إما راجح الصدق أو راجح الكذب أو مستوي الطرفين. والأول ما سلم لفظه ومعناه واتّصل إسناده إلى الرسول صلوات الله عليه بعنعنة ثقاة معلوم العدالة ويسمى صحيحًا. وهذا إن[2] كان ممّا دوّنه الحفّاظ وشاع بينهم سمي مشهورًا. وإن تفرّد به حافظ واحد ولم ينكره غيره سمي[3] غريبًا، وقد يطلق ويراد به ما رواه التابعيّ عن صحابي لم يكن مشهورًا به. والثاني ما يكون في لفظه ركاكة أو خلل لا يحسن إصلاحه أو في معناه خور[4] مثل أن يكون على خلاف آية أو خبر متواتر أو إجماع ويسمى سقيمًا أو في أحد رواته قدح وتهمة ويسمى ضعيفًا ومنكرًا. والثالث ما لا يكون في متنه علة ولا في رواته خلل بيّن لكن بعض رواته لم يعلم بعينه أو وصفه. والأول إن كان هو الصحابي سمي الحديث مرسلًا، وان كان غيره سمي منقطعًا، والثاني ما لا يعرف عدالة رواته ويسمى مجهولًا.

---

١ ع: الداعي.
٢ م: إذا.
٣ ف + عن.
٤ ط، ع: حوز.

[117] Bil ki hadis ve fıkıh usûlü âlimleri, zayıf hadisin dikkate alınmayacağı ve delil olarak kullanılmayacağı konusunda ittifak etmiştir. Dolayısıyla bu tür hadisler ile şer'î hükümler sabit olmaz. Bununla birlikte hadis kitaplarının içinde bunlara yer vermişlerdir.

[118] Bunun açıklaması şudur: Hadisin zayıf olması sonuçta râviye yapılan ta'na râcidir. Bir kimseye göre cerhi gerektiren her sebep, herkese göre cerhi gerektirmez. Çünkü cerh sebeplerindeki ihtilaf alanı oldukça geniştir. Dolayısıyla birine göre zayıf olan hadis, başkasına göre zayıf olmayabilir, aksine üzerine birtakım meselelerin dayandırıldığı bir asıl olabilir. Kaynağı bu olan nice ihtilaflar vardır. Bu yüzden faydayı genelleştirmek için kitaplarda bu tür hadislere yer vermişlerdir. Yine bu tür hadislerin künhünü ve ricalindeki rekâketi tahkik etmeyen kimseler, zayıf hadislerden birçoğu ile istişhadda bulunmuş ve bu hadisler insanlar arasında meşhur olmuştur. Öyle ki, bu hadisler, kabul görmüş yaygın hadisler hâline gelmiştir. Onlar da bunu göstermek için, kitaplarda bu hadislere yer vererek bunların zaafına işaret etmişlerdir.

[119] Evet, onların şöyle dedikleri vârittir: Amellerin faziletleri konusunda zayıf hadislerle amel etmek câizdir, hatta müstehaptır. Nevevî, bunu *Kitâbü'l-Ezkâr*'da açıkça belirtmiştir.[1] Hiç şüphe yok ki, amelin câiz ve müstehap olması, yani her ikisi de şer'î hükümlerdendir. Zayıf hadisin gereğine göre amel etmek müstehap olunca bu amel, zayıf hadis ile sabit olur. Bu ise onların, şer'î hükümlerin zayıf hadisler ile sabit olmayacağı şeklinde kabul ettikleri prensibe aykırıdır.

[120] Bu işkâlin/sorunun giderilmesi konusunda derim ki, onların "Zayıf hadisle hükümler sabit olmaz." şeklindeki sözlerinin anlamı şudur: Müctehidin ictihadî hükümleri ispat konusunda zayıf hadise tutunması ve herhangi bir meselede onu, görüşünün esası ve içtihadının dayanağı yapması câiz değildir. Bu ise bir kimsenin, onu kendine bir görüş edinmeksizin bir amelin fazileti konusunda vârit olan zayıf hadisle amel etmesinin müstehap olmasına aykırı değildir. Bazıları şöyle diyerek Nevevî'nin bu ifadesinden kurtulmaya çalışmıştır: Nevevî'nin kastı şudur. Herhangi bir amelin fazileti konusunda hasen veya sahih bir hadis sabit olduğunda o konudaki zayıf hadisin rivayeti câiz olur.

1 bk. Nevevî, *Kitâbü'l-Ezkâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, 8.

[١١٧] ثـم اعلـم أنّ علمـاء أصـول الحديـث والفقـه اتفقـوا علـى أنّ الحديـث الضعيـف سـاقط عـن درجـة الاعتبـار والاحتجـاج. فـلا يثبـت بـه الأحـكام الشـرعية، ومـع ذلـك أثبتـوه فـي تضاعيـف كتـب الحديـث.

[١١٨] والجواب أنّ حاصل الضعيف[1] راجع إلى طعن رُمي به الراوي وليس كل مـا هـو قـادح عنـد أحـد[2] قادحًـا عنـد كل أحـد. فـانّ مجـال الخـلاف فـي أسـباب الجـرح فسـيح فلعـل الحديـث الضعيـف عنـده لـم يكـن ضعيفًـا عنـد غيـره[3] بـل كـان أصـلًا يبنـى عليـه المسـائل. وكـم مـن خـلاف منشـأه ذلـك فاثبتـوا فـي الكتـب تعميمًـا للنفـع وأيضًـا كثيـر مـن الأحاديـث الضِعـاف استشـهد بـه مـن لـم يتحقـق كنـه حالهـا وركاكـة رجالهـا[4] وأشـهرها[5] بيـن النـاس حتـى صـار مـن الذائعـات المقبولـة فأوردوهـا فـي الكتـب وأشـاروا إلـى ضعفهـا إزاحـةً لذلـك.

[١١٩] نعـم يـرد أنهـم ذكـروا أنـه يجـوز بـل يُسـتحبّ العمـل بالأحاديـث الضعيفـة فـي فضائـل الأعمـال. صـرّح بذلـك النـووي فـي **كتـاب الأذكار** ولا شـك أنّ جـواز العمـل واسـتحبابه كلاهمـا مـن الأحـكام الشـرعية فـإذا اسـتحبّ العمـل بمقتضـى الحديـث الضعيـف كان ثبـوت ذلـك بالحديـث الضعيـف. وذلـك ينافـي مـا تقـرر عندهـم مـن عـدم ثبـوت الأحـكام بالأحاديـث الضعيفـة.

[١٢٠] وأقـول فـي دفـع هـذا الإشـكال أنّ معنـى قولهـم لا يثبـت بالحديـث الضعيـف الأحـكام أنـه لا يجـوز أن يتمسّـك المجتهـد بالحديـث الضعيـف فـي إثبـات الأحكام الاجتهاديّة ويجعله مَبنى مذهبه ومناط اجتهاده في مسألة. وهـذا لا ينافـي أن يسـتحبّ لأحـد العمـل بالحديـث الضعيـف الـوارد فـي فضيلـة عمـل مـن غيـر أن يتّخـذه مذهبًـا. وقـد حـاول بعضهـم التفصّـي[6] عـن ذلـك، وقـال إنّ مـراد النـووي رحمـه الله أنـه إذا ثبـت حديـث حسـن أو صحيـح فـي فضيلـة عمـل مـن الأعمـال يجـوز روايـة الحديـث الضعيـف فـي هـذا البـاب.

---

١ ع: الضعف.
٢ س: واحد.
٣ م: عين.
٤ م – رجالها؛ س – تعميمًا للنّفع وأيضًا كثير من الأحاديث الضِعاف استشهد به من لم يتحقّق كنه حالها وركاكة رجالها.
٥ س: واشتهر.
٦ ر، س، ط: المقتضي.

[121] Allâme Celâleddin Devvânî bunu şöyle diyerek reddetmiştir: Bu tevilin, Nevevî'nin kastı olması bir yana, onun sözü ile kesinlikle bir bağlantısı yoktur. Zira zayıf hadis ile amelin cevazı ve müstehap olması ile mücerret olarak zayıf hadisin nakli arasında dağlar kadar fark vardır. Şöyle ki, herhangi bir amelin fazileti konusunda sahih veya hasen hadis sabit olmasa da bu konuda zayıf hadisin nakli, özellikle de zayıflığına dikkat çekmek sûretiyle câizdir. Bunun benzeri hadis kitaplarında ve diğerlerinde yaygın ve çoktur. Biraz araştırma yapan buna şahit olur.

[122] Sonra Devvânî şöyle demiştir: Kendisine dayanmaya uygun olan izah şudur: Herhangi bir amelin fazileti konusunda zayıf bir hadis mevcut olduğunda ve bu amel de kerâhet ve haramlığa ihtimali olan konulardan değilse, bu durumda bu hadis ile amel etmek, câiz ve müstehap olur. Çünkü bu şekilde hareket edildiğinde riskten emin olunmakta ve fayda umulmaktadır. Zira bu, ibaha ile müstehaplık arasında dönüp durmaktadır. Bu durumda ihtiyatlı tutum, sevabı umularak bu hadis ile amel edilmesidir. Fakat amelin hükmü haramlık ve müstehaplık arasında dönüp durduğunda bu hadis ile amelin müstehap olmasının bir yolu yoktur. Şayet amelin hükmü, kerahet ve müstehaplık arasında dönüp duruyorsa bu konudaki inceleme alanı geniştir. Zira bu durumda bu hadis ile amel etmede mekruha düşme tehlikesi, hadis ile ameli terk etmede ise müstehabı terk şüphesi vardır. Bu durumda bakılır, şayet kerahiyet ihtimali daha kuvvetli ve müstehaplık ihtimali daha zayıf olmak sûretiyle kerâhet riski daha fazla ise bu takdirde terk etme yönü yapma yönüne ağır basar ve bu hadis ile amel etmek müstehap olmaz. Şayet kerahiyet riski daha zayıfsa -mesela gerçekleşmesi durumunda kerahet, müstehap olması takdirinde amelin terkini gerektirmeyecek derecede zayıf bir kerahetse- bu durumda ihtiyat, bu hadis ile amel edilmesidir. İki tarafın eşit olması durumunda, iyi bir incelemeye ihtiyaç duyulur. Zâhir olan, yine müstehap olmasıdır. Çünkü mübah olan şeyler, niyet ile ibadete dönüşür. Buna göre zayıf hadis sebebiyle müstehaplık şüphesi bulunan bir şey nasıl müstehap olmasın ki! Dolayısıyla zayıf hadis ile amelin câiz olması ve müstehap olması, şarta bağlıdır. Amelin câiz olmasının şartı, haramlık ihtimalinin bulunmaması, müstehap olmasının şartı da ayrıntılı olarak belirttiğimiz şekildedir.

[١٢١] وردّه العلّامة الدوّاني بأن هذا لا يرتبط بكلام النووي أصلًا، فضلًا عن أن يكون مراده ذلك فكم بين جواز العمل واستحبابه وبين مجرّد نقل الحديث على أنه لو لم يثبت الحديث الصحيح أو الحسن في فضيلة عمل من الأعمال يجوز نقل الحديث الضعيف فيها لا سيما مع التنبيه على[١] ضعفه. ومثل ذلك في كتب الحديث وغيره شايع كثير، يشهد به من تتبّع أدني تتبّع.

[١٢٢] ثم قال والذي يصلح للتّعويل أنه إذا وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الأعمال ولم يكن هذا العمل ممّا يحتمل الكراهة والحرمة فإنه يجوز العمل به ويستحبّ لأنه مأمون الخطر ومرجوّ[٢] النفع إذ هو دائر بين الإباحة والاستحباب فالاحتياط[٣] العمل به ورجاء الثواب. وأما إذا[٤] دار بين الحرمة[٥] والاستحباب فلا وجه لاستحباب العمل به.[٦] وأما إذا دار[٧] بين الكراهية[٨] والاستحباب فمجال النظر فيه واسع[٩] إذ في العمل دغدغة الوقوع في المكروه وفي الترك[١٠] مظنّة ترك[١١] المستحب. فلينظر إن كان خطر الكراهيّة أشد بأن يكون الكراهيّة المحتملة شديدةً والاستحباب المحتمل ضعيفًا فحينئذ يترجح الترك على الفعل فلا يستحب العمل به فان كان خطر الكراهيّة أضعف بأن يكون الكراهة[١٢] على تقدير وقوعها كراهة[١٣] ضعيفة دون مرتبة ترك العمل على تقدير استحبابه فالاحتياط العمل به. وفي صورة المساواة يحتاج إلى نظر تامّ والظاهر أنه يستحب أيضًا لأنّ المباحات تصير بالنية عبادة فكيف ما فيه شبهة الاستحباب لأجل الحديث الضعيف. فجواز العمل واستحبابه مشروطان أما جواز العمل فبعدم احتمال الحرمة وأما الاستحباب فبما[١٤] ذكرنا مفصّلًا.

---

١ ط: في.
٢ ف، م: ومن جوز.
٣ ط: فإن الاحتياط.
٤ س: إن.
٥ ط: أراد بين الكرامة.
٦ م – وأما إذا دار بين الحرمة والاستحباب فلا وجه لاستحباب العمل به.
٧ ط: أراد.
٨ ف، م: الكراهة.
٩ س: أوسع.
١٠ س: وفي تركه.
١١ ف + ترك.
١٢ ر، ط: الكراهية.
١٣ ر، ط: كراهية.
١٤ س، ف، م: فيما.

[123] Burada belirtilmesi gereken bir nokta kaldı ki, o da şudur: Haramlık ihtimali bulunmadığında amelin câiz olması, zayıf hadis sebebiyle değildir. Zira hadis bulunmasa da amel câizdir. Çünkü aslolan, haramlığın yokluğudur. Bu durumda "Zayıf hadis haramlık ihtimalini ortadan kaldırmaktadır." denilemez. Çünkü biz diyoruz ki, zayıf hadisle beş hükümden yani vücûb, nedb, ibaha, kerahe ve hurmetten hiçbiri sabit olmaz. Haramlık ihtimalinin yokluğu, mübahlığın sabit olmasını gerektirir. İbaha ise şer'î bir hüküm olup zayıf hadisle sabit olmaz. Muhtemelen Nevevî'nin yukarıdaki sözü ile kastettiği bizim belirttiğimiz husustur. Zira Nevevî, amelin câiz olmasını, müstehaplığa bir giriş olarak zikretmiştir. Özetle cevap şu şekildedir: Amelin câiz oluşu, başka bir şeyden bilinmektedir. Yine müstehaplık da aynı şekilde din işlerinde ihtiyatın müstehap olduğuna delâlet eden şer'î kâidelerden hareketle bilinmektedir. Dolayısıyla şer'î hükümlerden hiçbiri zayıf hadis ile bilinmemektedir. Aksine zayıf hadis, müstehaplık şüphesi sokmaktadır. Bu durumda ihtiyat, bu hadisle amel edilmesidir ki, ihtiyat, şer'in kâidelerinden hareketle bilinmektedir. Allâme Devvânî'nin sözü burada bitti.[1]

[124] Devvânî'nin bu açıklamalarındaki zorlamanın sen de farkındasın. Bu konuda kendisine dayanmaya uygun olan, bizim belirttiğimiz açıklamadır. Bu konu üzerinde düşün. Hadis usûlü konusunda bu kadarlık açıklama ile yetinelim. Hadis usûlü ilminin peşinden usûlü'd-dîn ilmi yani İslâm akâidini ele alan kelâm ilmi gelir.

1 Devvânî, *Enmûzecü'l-Ulûm*, 280-281.

[١٢٣] بقي ههنا شيء وهو أنه إذا عدم احتمال الحرمة فجواز العمل ليس لأجل الحديث الضعيف إذ لو لم يوجد[١] الحديث يجوز العمل لأنّ المفروض انتفاء الحرمة. لا يقال الحديث الضعيف ينفي احتمال الحرمة. لأنّا نقول الحديث الضعيف لا يثبت به شيء من الأحكام الخمسة وانتفاء احتمال الحرمة يستلزم ثبوت الإباحة. والإباحة[٢] حكم شرعي فلا يثبت بالحديث الضعيف ولعلّ مراد النوويّ ما ذكرنا.[٣] وإنما ذكر جواز العمل توطئة للاستحباب. وحاصل الجواب أنّ الجواز معلوم من خارج. والاستحباب أيضًا معلوم من القواعد الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط في أمر الدين. فلم يثبت شيء من الأحكام بالحديث الضعيف بل أوقع الحديث الضعيف شبهة الاستحباب، فصار الاحتياط أن يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع إلى ههنا كلام العلّامة الدوّاني.

[١٢٤] وأنت خبير بما فيه من التعسّف ولعل الذي يصلح للتعويل هو ما ذكرنا فعليك بالتأمّل. فلنكتف بهذا القدر من أصول الحديث ويتلوه علم أصول الدين أعني الكلام في عقائد الإسلام.

---

١ م: يجد.
٢ ط – والاباحت.
٣ م: ذكر.

5. Kelâm İlmi*

[125] Kelâm ilmi, en yüksek ilim diye de isimlendirilir. Çünkü şer'î ilimlerin tamamı, sonuçta kelâm ilmine bağlıdır ve bu ilimlerin konuları ve ilgili olduğu yönler, kelâm ilminde tespit edilir. Bu ilmin, şer'î veya gayr-i şer'î başka bir ilimde açıklanan prensipleri yoktur.

[126] Kelâm ilminin konusu, bilinen/ma'lûmdur. Çünkü kelâm, dinî akâidin ispatı ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olması açısından ma'lûmun hâllerinin incelendiği bir ilimdir. Zira bu ilmin meseleleri, iki şeyden biri ile ilgilidir. Birincisi yaratıcı için kıdem ve birliğin ispatı, cisimler için de hâdis oluş ve yeniden yaratılmanın sıhhatinin ispatı gibi, dinî inanç esaslarıdır. İkincisi ise cisimlerin cevher-i ferten oluşması, boşluğun mümkün oluşu, hâlin yokluğu, ma'dumların ayrışmaması gibi, bu inanç esaslarının kendisine bağlı olduğu önermelerdir. Öyle ki, yaratıcının sıfatlarının birden fazla ve zâtında mevcut olduğuna inanma konusunda bu ikisine (hâlin yokluğu, ma'dumların ayrışmaması) ihtiyaç duyulur. Bu meselelerin konularını kapsayan şey, mevcut, ma'dum ve hâli kapsayan ma'lûmdur. İnanç esaslarından olan bir şey ile ma'lûm hakkında hüküm verilirse inanç esaslarının bununla ispatı doğrudan olur. Şayet inanç esaslarına vesile olan bir şey ile ma'lûm hakkında hüküm verilirse inanç esaslarının bununla ispatı dolaylı şekilde olur. Bu uzaklığın da farklı mertebeleri vardır. Müteahhirûn kelâmcılara göre, kelâmın konusu işte budur.

[127] Mütekaddimûn kelâmcılara göre ise kelâmın konusu, Allah Teâlâ'nın zâtıdır. Çünkü kelâm iliminde O'nun sübûtî ve selbî sıfatları ve - ya âlemin yaratılması gibi dünyaya ya da cesetlerin haşredilmesi gibi ahirete ilişkin- fiilleri gibi, zâtî arazları incelenir. eygamber gönderme, imam nasbetme gibi dünyevî, sevap verme ve cezalandırma gibi uhrevî hükümler de bu zâtî arazlar kapsamında incelenir.

[128] Mütekaddimûn kelâmcıların, kelâmın konusuna ilişkin bu yaklaşımlarına şu itiraz yöneltilmiştir: Kelâm ilminde bazen bu belirtilen konuların dışında cevherler ve arazlar gibi konular, Allah ile ilişkisi kurulmaksızın genel olarak incelenmektedir. Bu durumda bu konular, kelâmın belirtilen konusuna nasıl dâhil olabilir! Mesela kelâmcıların "İki cevher tedâhul etmez", "Araz, bir yerden başka bir yere intikal etmez" sözleri bu türdendir.

---

* Çev. Davut İltaş

٥- علم الكلام

[١٢٥] ويسمى العلم الأعلى أيضًا لأنه إليه ينتهي العلوم الشرعية كلها وفيه يثبت موضوعاتها وحيثيّاتها[١] فليست له[٢] مباد تبيّن في علم آخر سواء كان علمًا شرعيا أو غير شرعي.

[١٢٦] وموضوعه المعلوم لأنه علم يبحث فيه عن أحوال المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبًا أو بعيدًا. لأنّ مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصّانع وإثبات الحدوث وصحة الإعادة للأجسام وإما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركّب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددةً موجودةً في ذاته. والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال. فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به إثباتها تعلقا قريبًا، وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به إثباتها تعلقا بعيدًا وللبعد مراتب متفاوتة وهذا هو كلام المتأخّرين.

[١٢٧] وأما كلام القدماء فموضوعه هو ذات الله تعالى لأنه يبحث فيه عن أعراضه الذاتية من صفاته الثبوتيّة والسلبيّة وأفعاله إما في الدنيا كخلق العالم وإحداثه وإما في الآخرة كحشر الأجساد وعن أحكامه فيهما[٣] كبعث الرسل ونصب الإمام في الدنيا والثواب والعقاب في العقبى.

[١٢٨] ويرد عليه أنه قد يبحث في الكلام عن غير ما ذكرت كمباحث الجواهر والأعراض لا من حيث هي مستندة إليه تعالى حتى يندرج في تلك المباحث كقولهم الجوهران لا يتداخلان والعرض لا ينتقل.

---

١ ع: أو حيثياتها.
٢ ر، ط، ع: لها.
٣ ف، م: منهما.

[129] Bu itiraza "Bu tür konular kelâm ilminde, ilkelere dâhil olması yoluyla ele alınmaktadır" denilerek cevap verilmesi mümkün değildir. Çünkü bu tür konular, özü itibariyle açık prensiplerden değildir. Dolayısıyla bu tür konuların bir ilimde açıklanması gerekir. Şayet bu tür konular, bu ilimde yani kelâmda açıklanıyorsa bu takdirde bu ilmin prensiplerinden değil, meselelerinden olur. Son tahlilde kelâmın bazı meselelerinin diğer bazı meseleleri için prensip olduğu söylenebilir. Ancak bu, birincinin diğerine dayanmaması hâlinde mümkündür. Şayet prensip düzeyindeki bu tür konular, başka bir ilimde ele alınıp açıklanacak olursa, burada kelâmın dayandığı prensiplerin açıklandığı kelâm ilminden daha yüksek bir ilim var demektir. Ve kelâmın konularının dayandığı prensiplerin şer'î olmayan daha üst bir ilimde açıklanması câiz olmadığından bu üst ilmin şer'î bir ilim olması gerekir. Aksi takdirde mutlak olarak şer'î ilimlerin reisi olan kelâm ilminin, şer'î olmayan daha üst bir ilme muhtaç olması gibi bir durum söz konusu olur. Bünyesinde kelâm ilminin prensiplerinin açıklandığı kelâm ilminden daha üst şer'î bir ilmin varlığı ise ittifakla bâtıldır.[1]

[130] İşte bu yüzden mütahhirûn kelâmcılar, kelâm ilminin konusunu, bu bahisleri de kapsayan daha genel bir şekilde ele almışlardır. Bununla da yetinmeyip, maddeleri ve şekilleri itibariyle bu inanç esaslarının kendisine bağlı olduğu nazar ile ilgili bahisleri de ele alıp incelemişler ve kesinlikle başka bir ilme muhtaç olmaya razı olmamışlardır. Dolayısıyla kelâm, diğer ilimlere ihtiyaç duymayan, kendi başına yeterli bir ilim hâline gelmiş olup, kelâmın başka bir ilimde açıklanan prensibi yoktur. Aksine kelâmın meselelerinin dayandığı prensipler, ya haddizatında açık prensiplerdir ya da kelâmda açıklanan prensiplerdir. İşte açıklanan bu prensipler, bu açıdan aynı zamanda kelâm ilminin meselelerine dâhildir. Her ne kadar bu meseleler, kelâmın diğer birtakım meseleleri için prensip olsa da. Çünkü bu prensipler, kelâmın meselelerine dayanmaz ki, devir söz konusu olsun. Sonuç olarak bu açıklamalardan nazar ve delil ile ilgili bahislerin, yani mantıkî bahislerin kelâm ilminin konusuna dâhil olduğu açığa çıkar. Çünkü maddesi ve şekilleri açısından delillerinin sahih olması itibariyle dinî akidelerin ispatı, bu mantıkî bahislere dayanır. Nitekim muhakkiklerin efendisi [Cürcânî], *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta nazar ve delil ile ilgili bahisleri kelâmî meseleler olarak verdikten sonra şöyle demiştir:

---

1 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf – Mevâkıf Şerhi* (metin-çeviri), çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, I, 134-140.

[١٢٩] ولا يمكن أن يقال ذلك المبحث إنما يورد في الكلام على سبيل المبدئيّة. لأنها ليست من المبادئ البيّنة بذواتها فلا بد من بيانه في علم. فإن بيّن في هذا العلم فهو من مسائله لا من مباديه. غاية الأمر أن يكون بعض مسائله مبدأ لمسائل أخري منه. وهذا يجوز إذا لم يتوقف الأولى على الأخرى. وإن بيّن في علم آخر كان ثمة علم أعلي من الكلام يتبيّن فيه مبادئه. ولا بد أن يكون ذلك العلم شرعيا إذ لا يجوز أن يبيّن مباديه في علم أعلي غير شرعي. وإلا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق إلى علم أعلي غير شرعي. وثبوت علم شرعي أعلي من الكلام يبيّن فيه مبادئه باطل[١] بالاتّفاق.

[١٣٠] ولهذا أخذ المتأخّرون موضوعه على وجه أعم يتناول تلك المباحث بل مباحث النظر التي يتوقف عليها تلك العقائد باعتبار مواد أدلتها وصورها. ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلًا. فجاء علمًا مستغنيًا في نفسه عما عداه ليس له مباد يبيّن في علم آخر بل مبادئه إما بيّنة بنسفها أو مبيّنة فيه. فتلك المبادئ مسائل له من هذه الحيثيّة وإن كانت مبادي لمسائل أخر منه. إذ لا يتوقف[٢] تلك المبادئ عليها حتى يلزم الدور فظهر من هذا أنّ مباحث النظر والدليل أعني المباحث المنطقيّة لتوقف إثبات العقائد الدينية باعتبار صحة أدلتها مادّة وصورة عليها داخلة في الكلام حتى أن سيد المحققين قال في **شرح المواقف** بعد ما جعل مباحث النظر والدليل مسائل كلامية:

١ ط: بطريق.
٢ ف: تتوقف.

[131] "Şer'î ilimlerin en üstünü sayılan bir ilmin prensiplerinin şer'î olmayan başka bir ilimde açıklanmasının ve bu konuda başka bir ilme muhtaç olduğunun mümkün görülmesi, ancak filozof veya filozofların artıklarından beslenen felsefeye bulaşmış kelâmcıların cüret edebileceği hususlardandır. Bu durumun, fıkıh usûlü ilminin Arapçaya ihtiyaç duymasına benzetilmesi de muhassıl bir âlimin söylemeyeceği bir şeydir."[1]

[132] Bu ifade, Allâme Teftâzânî'ye yönelik ağır bir eleştiridir. Seyyid Şerif Cürcânî gibi birinden, Teftâzânî gibi birine bu şekilde bir eleştirinin yöneltilmesi gerçekten garip bir durumdur.

[133] Bil ki Seyyid Şerif Cürcânî, *Muhtasaru'l-Müntehâ*[2] hâşiyesinde şöyle demiştir: Mantık kurallarının kelâm ilmine nispeti, diğer kesbî ilimlere nispeti gibidir. Zira mantık kuralları, kesbî ilimler için alettir. Fıkıh usûlünün bu kurallara dayanması gibi, kelâm da bu kurallara dayanır. Dolayısıyla bu kuralların, fıkıh usûlü için kelâmî prensipler sayılması, bunun aksi olarak görülmesinden daha yerinde değildir.

[134] Cürcânî'nin iki ifadesi arasında çelişki olduğu vehmedilebilir. Ben bu çelişkinin giderilmesi konusunda derim ki: Cürcânî'nin sözü edilen usûl hâşiyesinde ifade ettiği şey, vâkıaya ilişkin bir durum olup, nefsü'l-emrde olana uygundur. *Şerhu'l-Mevâkıf*'da ifade ettiği şey ise şer'î ilimlerin en üstünü olan kelâmın başka bir ilme ihtiyaç duymasının gerekliliğini defetmek için kelâmcıların mecbur kaldıkları bir durumdur. Cürcânî'nin usûl hâşiyesinden naklettiğimiz sözünden birkaç satır sonra söylediği şu söz bizim bu söylediğimize delâlet etmektedir:

[135] Doğru olan şu ki nazarî ilimlerin meselelerinin ispatı, birtakım delillere ve muayyen tariflere bağlıdır. Bunların maksada ulaştıracağının bilgisi ise ancak mantıkî bahislerle hâsıl olmakta ya da bu bahisler ile kuvvet kazanmaktadır. Bu yüzden bu ilimler için mantık konularına ihtiyaç duyulmuştur. Hâlbuki mantıkî bahisler, bu ilimlerin bir parçası değildir. Aksine mantıkî bahisler kendi başına bir ilimdir. Kelâm ilminin, şer'î ilimlerin reisi olması ve bu ilimlere önceliğinin bulunması hasebiyle kendisine ihtiyaç duyulan bu kâideler, kelâm ilmine nispet edilmiş ve şer'î ilimler için kelâmî prensipler sayılmıştır.[3]

1 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf – Mevâkıf Şerhi*, I, 152.
2 Malikî usûlcülerden İbnü'l-Hâcib'in üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılan usûl-i fıkıh eseridir.
3 Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûlî* (Îcî'nin *Muhtasar* şerhi ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, I, 128.

[١٣١] وتجويز أن يكون مبادي أعلي العلوم الشرعية مبيّنة[١] في علم غير شرعي ويحتاج بذلك إليه ممّا لا يجترئ عليه إلا فلسفيّ أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه[٢] ذلك باحتياج أصول[٣] الفقه إلى العربيّة ممّا لا يفوه[٤] به محصّل، انتهى.

[١٣٢] وهو تشنيع شنيع على العلّامة التفتازاني ومثله بمثله لمثله غريب.

[١٣٣] واعلم أنّ السيد قدس سره قال في حاشية **مختصر المنتهى**: إنّ القواعد المنطقيّة نسبتها إلى علم الكلام كنسبتها إلى سائر العلوم الكسبيّة إذ هي آلة لها فكما يتوقف عليها أصول الفقه يتوقف عليها الكلام[٥] أيضًا فجعلها مبادي كلامية للأصول ليس أولى من العكس، انتهى.

[١٣٤] وقد يتوّهم المنافاة بين كلاميه قدس سره أقول في دفعها أنّ ما ذكره قدس سره في حاشية الأصول أمر واقعيّ مطابق لما في نفس الأمر. وأما ما ذكره في **شرح المواقف** فأمر اضطرّوا عليه دفعًا للزوم احتياج أعلي العلوم الشرعية إلى غيره، ويدل على ما ذكرنا أنه قدس سره قال في حاشية الأصول بعد الكلام المنقول بأسطر:

[١٣٥] والحق أنّ إثبات مسائل العلوم النظرية محتاج إلى دلائل وتعريفات معيّنة والعلم بكونها موصلة إلى المقصود لا يحصل إلا من المباحث المنطقيّة أو يتقوّى بها. فهي محتاج إليها لتلك العلوم وليست جزءً منها بل هي علم على حيالها. وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم[٦] الشرعية ومقدمًا عليها انتسب إليه هذه القواعد المحتاج إليها فعدّت مبادي كلامية للعلوم الشرعية، انتهى.

---

١ ر، ط، م: مبنية.
٢ ر: وبتشبيه؛ س: وشبه، ط، ف: ولتشبيه.
٣ ف – أصول.
٤ ف: لا يفق.
٥ ط + أصول.
٦ ف – العلوم.

[136] Dersen ki kelâm ilmi bidattir, bu ilmin övülecek bir akibeti yoktur. Bu ilimle uğraşmak zemmedilmiştir. Nasıl böyle olmasın ki! Hz. Peygamber, ashabı ve tâbiûn âlimleri marifetullah, Allah'ın sıfatları, fiilleri ve diğer inanç konularında inceleme yapmakla uğraşmamışlardır. Şayet bu konularla uğraşmış olsalardı, konularının farklılığına rağmen fıkhî meselelerle uğraşmalarının nakledilmesinde olduğu gibi, nakline ilişkin sebeplerin bir araya gelmiş olması nedeniyle bu tutumları bize nakledilirdi. Yine onlar, avâmın dil ile ikrarını ve şer'î hükümlere uymalarını yeterli görüyorlardı. Onların hiçbirisinden müminleri nazar ve istidlal ile yükümlü tuttuklarına ilişkin bir nakil söz konusu değildir. Nasıl olsun ki! Onlardan bazıları, kılıcın gölgesi altında müslüman olmuştur. Mâlumdur ki, böyle bir durumda iken o kişi açısından yaratıcının varlığına ve sıfatlarına dair bir delilin açığa çıkması söz konusu olmaz.

[137] Deriz ki, onlar her ne kadar evvela insanların dil ile ikrar ve hükümlere boyun eğip yerine getirmeleriyle yetinmiş ve insanları nazar ile yükümlü tutmamış olsalar da daha sonra Allah Teâlâ ve sıfatları hakkında inanılması gereken şeyleri onlara öğretmişlerdir. Çünkü onlar, yaptıkları vaaz ve konuşmalarda insanlara ilâhî bilgileri aktarıyorlar ve bu bilgileri münkirler sayesinde pekiştiriyorlardı. Sonuç itibariyle onlar, Hz. Peygamberle birlikteliğin bereketi ve yaşadıkları dönemin Hz. Peygamber'e yakınlığı sayesinde terminoloji oluşturmakla, mukaddimeleri düzenlemekle, görüşleri izah etmekle, delillerin ayrıntılarına girmekle, soru ve cevabı özetlemekle ve zeyilleri uzatmakla uğraşmamışlardır. Aynı şekilde nefisleri saf, zihinleri kuvvetli, zekâları keskin olduğu, temiz kalplerine nurların feyezan etmesini sağlayan vahyi müşahede ettikleri ve sordukları şeyleri anlatacak, kendilerine ârız olması muhtemel kuşkuları giderecek olan birine başvurma imkânları bulunduğu için, bize ârız olan şek ve şüpheler, onlara ârız olmamıştı. Bunun yanında onlar açısından bakıldığında inatçılar ve şüpheciler de son derece azdı. Zamanımızda ise durum bundan farklıdır. Zira bizim açımızdan bakıldığında geçen asırlar boyu ortaya çıkan şeylerin tamamı tedricî olarak yığıldığı için şüpheler çoğalmış, kalpler katılaşmış ve dini savunanlar azalmıştır. Bu yüzden akâidi korumak ve inatçı münkirleri ilzam etmek için günümüzde kelâmın tedvinine ihtiyaç duyulmuştur. Onların zamanında ise buna ihtiyaç yoktu. Nitekim onlar henüz fıkhı tedvin etmemişler, bablara ve fasıllara ayırmamışlar ve bu konularda günümüz fakihlerinin terminolojisi ile konuşmamışlardır. Nasıl ki tüm bunlardan fıkha bir kusur gelmiyorsa aynı şekilde sonradan tedvin edilmiş olması sebebiyle kelâm hakkında da bir kusur söz konusu olmaz.

[١٣٦] فإن قلتَ علم الكلام بدعة ليس له عاقبة حميدة فالاشتغال به مذموم كيف والنبي صلى الله عليه وسلم وأصاحبه والتابعون لم يشتغلوا بالنظر في معرفة الله وصفاته وأفعاله وسائر العقائد الدينية وإلا لنُقل إلينا لتوفّر الداعي على نقله كما نُقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها. وأيضًا كانوا يكتفون من العوام بالإقرار باللسان والانقياد لأحكام الشرع، ولم ينقل من أحد منهم أنهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال، كيف ومنهم من أسلم تحت ظلّ السيف. ومعلوم أنه في هذه الحالة لم يظهر له دليل على وجود الصانع وصفاته.

[١٣٧] قلنا إنهم وإن اكتفوا أولًا بالإقرار والانقياد ولم يكلفوا الناس بالنظر لكنهم علّموهم، ثانيًا ما يجب اعتقاده في الله سبحانه وصفاته لأنهم كانوا يفيدونهم المعارف الإلهية في المواعظ والخطب ويقررونها مع المنكرين. غاية الأمر أنهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقُرب زمانهم بزمانه عليه السلام لم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وترتيب المقدمات وتقرير المذاهب وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب وتطويل الذيول والأذناب. وأيضًا لم يعرض الشُبه[1] والشكوك لهم كعروضها لنا لما كانوا مختصّين بصفاء النفوس وقوّة الأذهان وحِدّة[2] القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الأنوار على قلوبهم الزكيّة والتمكن من مراجعة مَن يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شكّ أو شبهة مع قلّة المعاندين المشكّكين لهم بخلاف زماننا. فإنه كثرت الشبهات لما اجتمع لنا بالتدريج جميع ما حدث في الأعصار الماضيّة وقست القلوب وقلّت[3] من يذبّ عن الدين فاحتيج في زماننا إلى تدوين الكلام حفظًا للعقائد وإلزامًا للمعاند دون زمانهم. وذلك كما لم يدوّنوا الفقه ولم يمّيزوا أقسامه أبوابًا وفصولًا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم منه قدح في الفقه لم يلزم منه أيضًا قدح في الكلام.

---

١ م: الشبهة.
٢ م: وهدة.
٣ ر، س: وقل.

[138] Kelâm ilminin en büyük faydası, diğer şer‘î ilimlerin kendisine dayanmasıdır. Çünkü kelâm ilmi, diğer şer‘î ilimlerin esası olup, bu ilimlerin alınması ve elde edilmesi ona dayanır. Zira kudret sahibi, mükellef tutan, resulleri gönderen, kitapları indiren bir yaratıcının varlığı ispat edilmedikçe ne tefsir, ne hadis, ne fıkıh ne de fıkıh usûlü, kesinlikle şer‘î bir ilmin varlığı düşünülemez. Bu ilimlerin tamamı, kelâm ilmine bağlıdır ve ondan elde edilmiştir. Kelâm olmaksızın bu ilimlere başlayan temelsiz bina inşa edene benzer ki, böyle birisine bu ilme dair bir şey sorulduğunda bu kimse ne bir burhana ne de bir kıyasa muktedir olur.

Şimdi kelâmın bazı meselelerine yer verelim.

Birinci Mesele: [Allah'ın Kelâmı Üzerine]

[139] Kelâm ilminin en meşhur cüzü ve tedvin edilmesinin sebebi olduğu için, ilk olarak bu meseleye yer verdik. Öyle ki, bu uğurda çok kan dökülmüş ve çarpışmalar olmuştur. Zira rivayet edildiğine göre Abbasî halifelerinden bazıları Mu‘tezilî düşünceye sahipti ve bu yüzden Kur'ân'ın hâdis olduğunu söylemeyen ulemâdan bir grubu katletti.

[140] Bil ki Allah Teâlâ'nın konuşan/mütekellim olduğu konusunda İslâm milleti arasında bir ihtilaf yoktur. Fakat onlar, birbiri ile çelişen iki kıyas benimsedikleri için, Allah'ın kelâmının hakikati ve hâdis oluşu ve kadîm oluşu konusunda ihtilaf etmişlerdir.

[141] Bu iki kıyastan biri şudur:

Allah'ın kelâmı onun sıfatıdır.
O'na sıfat olan her şey kadîmdir.
O hâlde Allah'ın kelâmı kadîmdir.

[142] İkinci kıyas ise şöyledir:

Allah'ın kelâmı tertip edilmiş, varlıkta birbirini izleyen cüzlerden oluşur.
Böyle olan her şey hâdistir.
O hâlde Allah'ın kelâmı hâdistir.

[١٣٨] وأعظم فوائده أن يبني عليه العلوم الشرعية فإنه أساسها وإليه يأول أخذها واقتباسها إذ ما لم يثبت وجود صانع قادر مكلف مرسِل للرّسل منزل للكتب لم يتصور علم شرعي أصلًا لا تفسير ولا حديث ولا علم فقه ولا أصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالأخذ فيها بدونه كبان على غير أساس. وإذا سئل عمّا هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس.

فلنورد منه مسائل.

الأولى مسألة الكلام: [في كلام الله تعالى]

[١٣٩] لأنها أشهر أجزائه وسبب لتدوينه حتى كثر فيه السفك والقتال لما روي أن بعض الخلفاء العبّاسيّة كان على الاعتزال فقتل جماعةً من العلماء طالبًا منهم الاعتراف بحدوث القرآن.

[١٤٠] واعلم أنه لا خلاف بين أهل الملّة في أنه تعالى متكلم لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقِدَمه لما رأوا قياسين متعارضين.

[١٤١] أحدهما:

كلام الله تعالى صفة له

وكل ما هو صفة له فهو قديم

فكلامه تعالى قديم.

[١٤٢] وثانيهما:

أن كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود.

وكل ما هو كذلك فهو حادث.

فكلامه تعالى[1] حادث.

---

١ ط – تعالى.

[143] Müslümanlar iki kıyasın öncülleri sayısına göre bu konuda dört fırkaya ayrılmışlardır: Eş'arîler, birinci kıyasın doğru olduğunu ve ikinci kıyasın küçük öncülünün yanlış olduğunu kabul etmişlerdir. Hanbelîler ise Eş'arîlere muvafakat etmişler ancak onlar, ikinci kıyasın büyük öncülünün yanlış olduğunu benimsemişlerdir. Mu'tezile ise ikinci kıyasın doğru olduğunu ve birinci kıyasın küçük öncülünün yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Kerrâmiyye ise bu konuda Mu'tezileye muvafakat etmiş, ancak onlar, birinci kıyasın büyük öncülünün yanlış olduğuna kani olmuşlardır.[1]

[144] Kelâm-ı lafzînin hâdis olduğu konusunda ise Eş'arîler ve Mu'tezile arasında bir anlaşmazlık yoktur. Anlaşmazlık, kelâm-ı nefsî konusundadır. Eş'arîler, kelâm-ı nefsinin varlığını kabul eder, Mu'tezile ise reddeder. Kelâm-ı nefsinin varlığının kabul edilmesi hâlinde kelâm-ı nefsî, lafızların medlûlü müdür, yoksa kendisi ile lafızların telifine imkân bulunan sıfat mıdır? Bu konuda Eş'arîlerin ifadeleri net değildir.

[145] Maksadı açıkça ortaya koyacak şekilde konunun ayrıntısını şu şekilde vermek mümkündür: Allah Teâlâ bir şeyi haber verdiğinde veya bir şeyi emrettiğinde ya da bir şeyi yasakladığında, peygamberler de bunu, buna delâlet eden lafızlarla ümmetlerine tebliğ ettiklerinde hiç şüphe yok ki, burada şu üç şey bulunmaktadır: 1. Bilinen birtakım anlamlar. 2. Aynı şekilde bu anlamlara delâlet eden ve bilinen birtakım ibareler. 3. Muhatapların anlaması için bu anlamları, bu ibareler ile ifade etmeyi mümkün kılan bir sıfat.

[146] Allah Teâlâ'ya nispetle bu sıfatın kadîm olduğu konusunda hiç kuşku yoktur. Yine O'na nispetle bu anlamların ve ibarelerin, O'nun tarafından bilinirliğinin şeklinin kadîm olduğu konusunda da bir şüphe yoktur. Şayet Allah'ın kelâmı, bu sıfattan ibaret ise bunun kadîm olduğunda şüphe yoktur. Şayet Allah'ın kelâmı, bu anlamlar ve ibarelerden ibaret ise yine bunların O'nun tarafından bilinirliği itibariyle de kadîm olduğunda şüphe yoktur. Fakat bu kadîmlik, sadece bu anlamlar ve ibarelere mahsus olmayıp aksine, hem bunları hem de mahlûkatın ibarelerini ve bunların medlûlleri olan anlamları kapsar. Çünkü bunların tamamı da ezelî ve ebedî olarak Allah Teâlâ'nın mâlumudur.

---

1 bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf – Mevâkıf Şerhi*, III, 150.

[١٤٣] فافترق المسلمون بعدد مقدمات القياسين إلى أربع فرق: فالأشاعرة صحّحوا القياس الأول وقدحوا في صغرى القياس الثاني. والحنابلة وافقهم إلا أنهم قدحوا في كبرى القياس الثاني. والمعتزلة صحّحوا القياس الثاني وقدحوا في صغرى القياس الأول. ووافقهم الكراميّة لكنهم قدحوا في كبراه.

[١٤٤] ثم إنه لا نزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في أنّ الكلام اللفظي حادث وإنما[1] النزاع في النفسي فالأشاعرة يثبتونه والمعتزلة ينفونه. وعلى[2] تقدير إثباته هل هو مدلول[3] الألفاظ أو الصفة التي يتمكّن بها من تأليفها قد اضطربت أقوالهم فيه.

[١٤٥] وتفصيل الكلام بحيث ينكشف جليّة المرام هو أنه إذا أخبر الله تعالى عن شيء أو أمر به أو نهى عنه إلى غير ذلك وادّاه الأنبياء عليهم السلام إلى أممهم بعبارات دالّة عليها فلا شك أنّ ههنا أمور[4] ثلاثة: معان معلومة، وعبارات دالّة عليها معلومة أيضًا، وصفة يتمكّن بها عن التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لإفهام المخاطبين.

[١٤٦] ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة إليه سبحانه وتعالى وكذا في قدم صورة معلوميّة تلك المعاني والعبارات بالنسبة إليه تعالى. فإن كان كلامه عبارةً عن تلك الصفة فلا شك في قدمه، وإن كان عبارةً عن تلك المعاني والعبارات فلا شك أنها باعتبار معلوميّتها له سبحانه أيضًا قديمة. لكن لا يختصّ هذا القِدم بها بل يعمّها وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها لأنها كلها معلومة له تعالى أزلًا[5] وأبدًا.

١ ف: وأعلي.
٢ م: وقد.
٣ ع: مدلولات.
٤ ر، ط، ع: أمورا.
٥ م: أولاً.

[147] Allah'ın kelâmı, bu üç şeyin dışında başka bir şeyden ibaret ise bunu ispat edecek sağlam bir delil yoktur. Eş'arîlerin kabul ettiği kelâm-ı nefsî, şayet bu sıfattan ibaret ise ki, onların "Allah Teâlâ'nın kelâmı, tek sıfat olup taallukatının farklılığına bağlı olarak emir, nehiy ve haber kısımlarına ayrılarak çoğalır, ibare ve yazı da bu sıfata delâlet eder. Şayet bu sıfat Arapça ile ifade edilirse bu, Kur'ân olur, Süryânice ile ifade edilirse İncil olur, İbrânîce ifade edilirse bu da Tevrat olur. Farklılık ibarelerde olup, ibareler ile ifade edilende değildir" şeklindeki sözleri bunu ima etmektedir ki, bunun hükmü açıktır.

[148] Allah'ın kelâmı, O'nun tarafından bilinen bu ibarelerden ve anlamlardan ibaret ise hiç şüphe yok ki, bu anlamlar ve ibarelerin Allah ile kâim olması ancak bunların bilinebilir şekilleri itibariyledir ve bu durumda Allah'ın kelâmı, başlı başına bir sıfat değil, aksine ilmin cüz'iyyâtı kapsamına girer. Bilinen ise ister birtakım ibareler olsun ister bu ibarelerin delâlet ettiği anlamlar olsun, bunlar Allah ile kâim değildir. Çünkü aslî varlıkları itibariyle ibareler, seyyal arazlar kategorisine dâhildir. Medlûllerin ise bir kısmı zât türünden, bir kısmı da araz türündendir. Bu durumda bunlar, nasıl Allah ile kâim olabilir!

[149] Muhakkiklerden biri şöyle demiştir: Allah'ın kelâmı, ezelî ilminde ezelî sıfatı ile tertip ettiği kelimelerdir ki, bu ezelî sıfatı, bu kelimelerin telif ve terkibinin ilkesidir. Nitekim bizim kelâmımız da hayalimizde bizim tertip ettiğimiz kelimelerdir. İşte bu sıfat, kadîmdir. Tertip edilmiş bu kelimeler de ilmî varlıkları açısından ezelîdir. Dahası mutlak olarak kelimeler ve kelâm, diğer mümkün varlıklar gibi ilmî varlıkları açısından ezelîdir. Allah'ın kelâmı da Allah'ın vasıtasız olarak bizatihi tertip ettiği şeydir. İlmî varlığı noktasında kelimeler arasında biri diğerinin ardından gelme/teâkub durumu söz konusu değildir ki, hâdis olmaları gibi bir sonuç çıksın. Kelimelerin birbirini takip etmesi, hâricî varlığı noktasında söz konusu olur. İşte kelimeler, bu hâricî varlığı açısından kelâm-ı lafzî olarak değerlendirilir.

[150] Dersen ki ezelî ilimde tertip edilen kelimeler, ancak bunların ilmî sûretleridir. Daha önce geçtiği üzere bu ilmî sûretler, başlı başına bir sıfat olmayıp, aksine ilmin cüz'iyyâtı kapsamına girer.

[١٤٧] وإن كان عبارةً عن أمر آخر وراء هذه الأمور الثلاثة فليس على إثباته دليل يقوم على ساق. وما أثبته الأشاعرة من الكلام النفسي. فإن كان عبارةً عن تلك الصفة كما يشعر به قولهم إن كلامه تعالى صفة واحدة يتكثّر إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات ويدلّ عليها بالعبارة والكتابة فإن عبّر عنها بالعربيّة فقرآن. وإن عبّر بالسريانيّة فإنجيل وبالعبريّة فتورية والاختلاف في العبارات دون المُعبّر عنه فحكمه ظاهر.

[١٤٨] وإن كان عبارةً عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شك أن قيامها به ليس إلا باعتبار صور معلوميّتها. وليس صفةً برأسه بل هو من جزئيات العلم. وأما المعلوم فسواء كانت عبارات أو مدلولاتها فليس قائمًا به سبحانه. فإنّ العبارات باعتبار وجودها الأصليّ من مقولة الأعراض السيالة. وأما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات وبعضها من قبيل الأعراض. فكيف يقوّم به سبحانه.

[١٤٩] وقال بعض المحققين: كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتّبها الله تعالى في علمه الأزليّ بصفته الأزليّة التي هي مبدأ تأليفها وتركيبها كما أنّ كلامنا هو الكلمات التي رتّبنها في خيالنا. وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المترتبة أيضًا بحسب وجودها العلمي أزلية أيضًا. بل الكلمات والكلام مطلقًا كسائر الممكنات أزليّة بحسب وجودها العلميّ. وليس كلام الله تعالى إلا ما رتّبه تعالى بنفسه من غير واسطة. والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي[١] حتى يلزم حدوثها وإنما التعاقب بينها في الوجود الخارجي. وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي، انتهى.

[١٥٠] فإن قلتَ الكلمات المرتّبة في العلم الأزلي ليست إلا صور معلوميّتها. وقد سبق أنها ليست صفة برأسها بل من جزئيات العلم.

١ س، ر: الخارجي.

[151] Derim ki bu kelimeler, ezelî ilimde bu sıfat ile tertip ve terkip edilmiş olmaları itibariyle ilim sıfatının bunlara taalluk etmesi ve ilmin cüz'iyyâtından olması açısından ilim sıfatından başka bir şeydir. Zira başkasının kelâmı, bizim açımızdan mâlumdur ve bu şekilde bizim bilgimiz, bu söze taalluk etmektedir. Bizim bu sıfatımız ise bu söze taalluk etmemektedir. Allah'ın kelâmında da durum aynıdır.

[152] Hüccetü'l-İslâm Gazalî şöyle demiştir: Allah Teâlâ, esrâr-ı ilâhiyyeden, ilminin sırlarından bir şeyi insanlardan birinin kalbine aktardığında O'na, konuşan (mütekellim) denir… O takdirde Allah'ın kelâmı, sırlarını, ikramda bulunmak istediği kişiye aktarmasının dışında başka bir şey değildir. Nitekim Allah Teâlâ "Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte Tûr'a gelip de rabbi onunla konuştuğunda…" (A'raf, 7/143) demiştir. Yani Allah Teâlâ, zâtı ile onu şereflendirmiş, kutsiyeti ile kendine yaklaştırmış, onu ünsiyet halısına oturtmuş ve zâtının ilmi ile onunla konuşmuştur. İstediği şekilde konuşmuş ve dilediği şekilde işitmiştir.[1]

İkinci Mesele: Allah Teâlâ'nın İlminin Tahkiki ve Kadîm Oluşunda Ortaya Çıkan Problemin Giderilmesi Üzerine

[153] Bil ki âlimlerin hepsi, Allah Teâlâ'nın âlim olduğu ve eşyanın O'nun tarafından bilindiği ve her şeyin O'nun huzurunda inkişaf ettiği konusunda ittifak hâlindedir. Fakat Allah Teâlâ hakkında eşyanın inkişafının ilkesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. İlim, Allah'ın zâtına zâid, zâtı ile kâim bir sıfat mıdır, nitekim bizde durum böyledir, yoksa bizatihi zâtı, mâlumâtın inkişafının ilkesi midir?

[154] Kelâmcılar birinci görüşü kabul etmiş olup bu zâid sıfatı, ilim diye isimlendirmişlerdir. Filozoflar ve sûfîler ise ikinci görüşü benimsemişlerdir.

[155] Sonra Allah Teâlâ açısından mâlumâtın inkişafının keyfiyeti hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bu inkişaf, sırf bu sıfatın taalluku ile midir, yoksa mâlumâtın O'nun önünde bizzat hazır bulunmaları ile midir, yoksa bu mâlumâtın sûretlerinin zâtında veya başka bir cevherde resmedilmesi ile midir?

1 bk. Gazzâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine* [*el-Meârifu'l-Akliyye*], çev. Ahmet Kamil Cihan, (İstanbul: İnsan Yayınları 2002) 2. Baskı, 52.

[١٥١] قلتُ تلك الكلمات باعتبار أنها رتّبت وركّبت في العلم الأزلي بتلك الصفة غيرها باعتبار أنها تعلقت بها صفة العلم وصارت من جزئياته. فإنّ كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق[١] به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منّا وكذا كلامه تعالى.

[١٥٢] وقال حجة الإسلام إذا أفاض الله تعالى[٢] من مكنونات علمه على قلب أحد من الناس من الأسرار الإلهية يقال متكلم فإذن كلام الباري ليس شيئًا سوى إفادة[٣] مكنوناته على من يريد إكرامه كما[٤] قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وكلمَهُ رَبُّهُ﴾ (سورة الأعراف، ١٤٣/٧) أي شرّفه بقربه وقرّبه بقدسه وأجلسه على بساط انسه وكلمه بعلم ذاته كما شاء كلم[٥] وكما أراد سمع.

المسألة الثانية: في تحقيق علمه تعالى ودفع الإشكال الذي يتراءى في قِدمه

[١٥٣] فاعلم[٦] أنّ الكل متّفقون على أنه تعالى عالم وأنّ الأشياء معلومة له منكشفة بين يديه. لكن اختلفوا في أنّ مبدأ انكشاف الأشياء فيه تعالى، هل هو صفة زائدة على ذاته[٧] قائمة بذاته كما هو فينا كذلك أم ذاته بذاته مبدأ لانكشاف المعلومات.

[١٥٤] وإلى الأول ذهب المتكلمون وسمّوا تلك الصفة الزائدة علمًا، وإلى الثاني ذهب الفلاسفة والصوفية.

[١٥٥] ثم اختلفوا في كيفية انكشاف المعلومات له تعالى، هل هو بمجرّد تعلق تلك الصفة أم[٨] بحضورها بأعيانها لديه تعالى أم بارتسام صورها في ذاته تعالى أو في جوهر آخر.

---

١ ع، ف: تعلّقت.
٢ ع: سبحانه.
٣ ر، ط: إفاضة.
٤ ع – كما.
٥ ط، ف: تكلم.
٦ ط: واعلم.
٧ ف + تعالى.
٨ ط: أو.

[156] Kelâmcılar, Allah Teâlâ'nın zâtına zâid sıfatların bulunduğunu kabul ettikleri için Allah'ın ilminin, zâtının dışında olan şeylere, zâtına zâid olarak bunlara uygun şekillerle taalluk ettiği noktasında mesele onlar açısından problem teşkil etmemektedir.

[157] Hükemâya gelince, Allah'ın zâtı dışında zâtına zâid sıfat kabul etmedikleri için mesele onlar açısından problem oluşturmaktadır. Bazıları Allah'ın hâdis olan şeyleri bilmesinin, huzurî olduğu görüşünü benimsemiştir. Allah'ın imkânsız olan şeyleri bilmesi sebebiyle bu görüş problemlidir. Bazıları ise bunun herhangi bir şey ile kâim olmayan mücerret sûretler olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüş, Eflâtun'un ideleri diye meşhur olmuştur.

[158] Şeyh-i Reis İbn Sînâ ise ma'lûllerin ve lâzimelerin çoğalması, bunları gerektiren illetin bir olmasına aykırı olmadığı düşüncesine bağlı olarak bunların sûretlerinin O'nun zâtında resmedilmesi ile olduğu görüşündedir.

[159] Muhakkik Tûsî ise bunların soyut bir cevherde resmedildiği, bu cevherin söz konusu sûretlerle birlikte O'nun huzurunda bulunduğu ve bunlardan ayânda var olanın olduğu şekle uygun olarak var olduğu görüşündedir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Her şeyin hazineleri yalnız bizim yanımızdadır. Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz." (Hicr, 15/21)

[160] Müteellihûna göre ise Allah'ın zâtını bilmesi, zâtının aynıdır. Allah'ın ilmi, zâtını bilmesi ve ma'lûlatını icmalî olarak bilmesidir. Nitekim O'nun varlığı da zâtının aynıdır ve tüm mevcudatta tecelli eder. Yine, zâtının aynı olan zâtı hakkındaki bilgisi, eşyanın mahiyetleri ve hakikatleri olan ayânın sûretlerinde tecelli eder. Onlar bunu, ayân-ı sâbite diye isimlendirirler. Bu sûretler hariçte mevcut değildir, dolayısıyla bu varlık açısından yaratma, bunlarla ilgili değildir. Aksine bu sûretler, kendi zâtları ve ilmî varlıklarında kendilerini bu sûretler kılacak olan şeye muhtaçtır. Bu sûretler, Allah Teâlâ'dan feyz-i akdes ile sudur eder ki, O'nun zâtına resmolmuş veya hulul etmiş değildir. Aksine tek olan zât, ezelde burada tecelli ve zuhur etmiştir. Bunlar, O'nun zâtında çokluğu gerektirmeksizin tek olan zâtın hâlleri/şuûnâtı ve tecellileridir. Bu açıdan bu sûretler zâtın aynı olup, bunların zâta hulul etmesi veya resmolması düşünülemez.

[١٥٦] والمتكلمون لما اثبتوا له تعالى صفات زائدة على ذاته تعالى لم يشكل الأمر عليهم في تعلق علمه سبحانه بالأمور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه.

[١٥٧] وأما الحكماء فلمّا لم يثبتوا ذلك أشكل عليهم الأمر. فذهب بعضهم إلى أنّ علمه تعالى بالحوادث حضوريّ وهذا يشكل بعلمه بالممتنعات، وبعضهم إلى أنها صور مجرّدة غير قائمة بشيء وهي التي اشتهرت بالمُثُل الأفلاطونيّة.

[١٥٨] وذهب الشيخ الرئيس إلى أنها بارتسام صورها في ذاته بناءً على أن تكثّر المعلولات واللّوازم لا ينافي وحدة العلة الملزومة.

[١٥٩] وذهب المحقق الطوسي إلى أنها مرتسمة في جوهر مجرّد هو مع تلك الصور حاضر لديه يوجد ما يوجد منها في الأعيان على طبق ما فيه. كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (سورة الحجر، ١٥/٢١)

[١٦٠] وذهب المتألّهون إلى أنّ علمه تعالى بذاته عين ذاته فهو علم بذاته وعلم إجمالي بمعلولاته، وكما أنّ وجوده عين ذاته وتجلّى في جميع الموجودات. كذلك علمه بذاته الذي هو عين ذاته تجلّى في صور الأعيان التي هي ماهيّات الأشياء وحقائقها ويسمّونها بالأعيان الثابتة. وليست تلك الصور موجودةً في الخارج فلا يكون الجعل متعلقا بها بحسب هذا الوجود بل هي في ذواتها ووجوداتها العلميّة محتاجة إلى ما يجعلها تلك الصور. فهي صادرة عنه تعالى بالفيض الأقدس وليست مرتسمةً وحالةً في ذاته تعالى بل الذات الأحَدي تجلّي وظهر في الأزل فيها فهي شؤونات وتجلّيات للذّات الأحدي من غير لزوم كثرة في ذاته. فهي بهذا الاعتبار عين الذات فلا يتصور فيه الحلول والارتسام.

[161] Bil ki Allah Teâlâ'nın ilmi kadîmdir. Çünkü ilgili yerde müstakil olarak ele alındığı üzere hâdis şeylerin O'nun zâtı ile kâim olması imkânsızdır. Fakat şu açıdan bir problem söz konusudur. Değişen ve hâdis olan şeylere taalluk ettiği hâlde Allah'ın ilmi kadîm olduğunda ve mâlumun hâli değiştiğinde şayet O'nun ilmi değişmez ise bu durumda ilminin vâkıaya uygun olmaması sebebiyle cehalet gerekir. Şayet mâlum değiştiğinde O'nun ilmi de değişirse zâtında bir değişiklik gerekir. Mesela Zeyd'in şu an ayakta olduğunu bildiğinde, sonra da Zeyd oturduğunda ya Zeyd'in ayakta olduğuna ilişkin bu bilgi zail olur ve onu oturuyor olarak bilir ya da bu bilgi bakidir. Birinci durum, Allah'ın zâtında bir sıfattan diğerine geçmesi şeklinde bir değişikliği gerektirir. İkincisi ise Allah hakkında cehaleti gerektirir. Her iki durum da noksanlık olup, O'nun bunlardan tenzih edilmesi gerekir. Aynı şekilde, bu bilginin kadîm olması hâlinde gelecekte meydana gelecek hâdis şeyleri ezelde bilmesi gibi bir sonuç ortaya çıkar. Bu durumda şayet bunları, mevcut olarak bilirse vâkıanın tersi gerekli olur. Eğer bunların ileride var olacağını bilirse bunlar var olduktan sonra, yine bunları bu şekilde bilirse, cehalet gerekli olur. Eğer bu bilgi O'ndan kalkar ve bunların mevcut olduğunu bilirse bu durumda da birinci bilginin ortadan kalkması ve ikinci bilginin sonradan olması gerekli olur ki, böyle bir durumda değişme gerekli olur.

[162] Kelâmcılar buna, ilmin kadîm, taallukun ise hâdis olduğu şeklinde cevap vermişlerdir. Onların bu cevabı şu şekilde reddedilmiştir: Taallukun hâdis olması, hâdis olan şeyler hakkında Allah'ın ezelde bilgisinin olmadığı sonucuna götürür. Çünkü tıpkı görmenin, görülecek bir şeye taalluk etmediğinde sahibinin o şeyi bilfiil gören olarak isimlendirilmemesi gibi, bilgi herhangi bir şeye taalluk etmediğinde bu bilginin sahibi, bilkuvve bilen olması dışında bu şeyi bilen diye nitelendirilmez. Özetle, muayyen bir şeyin inkişaf etmesinde, bilginin o şeye taalluk etmesi gerekir. Kelâmcıların bilinen şeye taalluku olmaksızın ispat ettikleri ilim sıfatının hâsıl olması, bu konuda yeterli değildir. Aksi takdirde bizden birisi de eşya konusunda gafil olması durumunda bunu bilen olurdu. İşte bu yüzden hükemâ, Allah Teâlâ'nın değişen cüz'iyyâtı ve cüz'î şekilde oluşan şeyleri bilmesini inkâr etmiştir.[1]

1 bk. *Hâşiye alâ Risâleti'z-Zevrâ*, Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye 1:172, vr. 5b-6a.

[١٦١] واعلم أنّ علمه تعالى قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته على ما تقرر في محله لكنه يستشكل[1] بأنه إذا كان علمه تعالى قديمًا وهو يتعلق بالحوادث المتغيرة فإذا تغير حال المعلوم فإن لم يتغير علمه لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع. وإن تغير لزم التغير في ذاته مثلًا إذا علم أنّ زيدًا قائم الآن ثم إذا قعد فإما أن يزول ذلك العلم. ويعلم أنه قاعدًا ويبقى ذلك العلم والأول يوجب التغير في ذاته من صفة إلى أخرى، والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه. وأيضًا على تقدير قدم العلم يلزم أن يعلم في الأزل الحوادث الآتية. فإن علم أنها موجودة لزم خلاف الواقع، وإن علم أنها سيوجد فبعد وجودها إن علمها[2] أيضًا بذلك الوجه لزم الجهل. وإن ارتفع ذلك العلم وعلم بأنها موجودة يلزم زوال العلم الأول وحدوث العلم الثاني[3] فيلزم التغير والتبدل.[4]

[١٦٢] أجاب عنه المتكلمون بأن العلم قديم والتعلق حادث. ورُدّ هذا بأنه يفضي إلى نفي علمه تعالى بالحوادث في الأزل لأن العلم ما لم يتعلق بشيء لم يتّصف صاحبه بكونه عالمًا به إلا بالقوّة[5] كما أن البصر[6] إذا لم يتعلق بشيء لم يتّصف صاحبه[7] بكونه مبصرا[8] إياه بالفعل. والحاصل أنّ انكشاف الشيء المعيّن لا بد فيه من تعلق العلم به. ولا يكفي فيه حصول صفة العلم الذي يثبتونه من غير تعلق به. وإلا لكان الواحد منّا حال ذهوله عن الأشياء عالمًا بها. والحكماء لذلك أنكروا علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة والمتشكّلة على الوجه الجزئي.[9]

١ س: يتشكل.
٢ ف: علم.
٣ ع – الثاني.
٤ س – مثلًا إذا علم أن زيدًا قائم... فيلزم التّغيّر والتبدّل.
٥ ع: عالما به بالفعل.
٦ ع: الابصار.
٧ م – بكونه عالما به إلا بالقوة كما أن البصر إذا لم يتعلق بشيء لم يتّصف صاحبه.
٨ ط: بصيرا.
٩ س – أجاب عنه المتكلّمون... والمتشكّلة على الوجه الجزئيّ.

[163] Bu problemin, soru kalmayacak şekilde çözümü şu şekildedir: Değişimin kaynağı olan ve kevnî hâdiselerin kendisine yakın olan hâdiseleri birleştiren arş/çatı anlamına gelen zamansal uzam, bir bütün olarak bir tertip, birbirini izleme, geçmiş ve gelecek şeklinde olmaksızın O'nun huzurunda hazırdır. Birbirini izleme ancak bu zamansal uzamın sınırlarının, zaman çerçevesinin altında gerçekleşen zamansal şeylere nispetle hazır olması ve kaybolması itibariyledir. Zamansal uzamın sınırlarının üstünde olan mertebelere gelince bu mertebeler açısından birbirini izleme durumu söz konusu değildir. Aksine bu üst mertebelere nispetle zamansal şeylerin tamamı eşittir ve bu üst mertebelerde hazır bulunmaktadır[1] ki O, bizim açımızdan geçmiş, gelecek ve şimdi diye nitelenen şeyleri, kendisi açısından bunların hiçbiri ile nitelenmeksizin bilir. O, ilminin zamandan ve mekândan aşkın olması sebebiyle ezelde zâtı ve sıfatlarıyla bilendir ve meydana gelecek mahlûkatını, kendisine değişiklik ilişmeyecek bir tarzda vâkıaya uygun olarak bilir. "Ezelden ebede tüm mevcudat, O'nun mâlumudur ve bunların hepsi vaktinde olur. Onun ilminde "oldu", "şu an oluyor", "gelecekte olacak" diye bir şey yoktur. Aksine bunlar kendi vakitlerinde olmak üzere sürekli olarak O'nun huzurunda hazır bulunmaktadır.[2] Dolayısıyla mahlûkât meydana geldiğinde O'nun açısından bunlara ilişkin başka bir bilgi hâsıl olmaz. Aksine O'nun açısından bu şeyler, ezelî ilmi ile açık bir şekilde hâsıl olur. Mesela güneşin doğduğu sırada Zeyd'in geleceği bilgisi bizde yaratılsa ve güneş doğana kadar bu bilginin devam ettiği farz edilse ve Zeyd de gelse, Zeyd'in güneşin doğduğu sırada gelmesi, bizim açımızdan bu vakitte oluşan başka bir bilgi oluşmaksızın bu önceki bilgi ile mâlum olur. Tıpkı gök cisimlerinin birbirini takip eden hâllerine, yaptıkları hesap ile muttali olan müneccimlerde olduğu gibi, bizden birinin birbirini takip eden hâllere muttali olmasının farz edilmesinde de durum bu şekildedir.

[164] Dersen ki bu durumda hâdiselerin, ezelde O'nun bildiği şekilde var olması ve O'nun bildiği doğrultuda ve ilminin gereği olarak gerçekleşmesi gerekir. Bu durumda hâdiselerin O'na ait ilmî sûretleri, bunların hariçte bilinmelerinin varlığı için sebep ve onların tayin edicileri olur ve bu hâdiseler, varlıklarında ve muayyen hâle gelmelerinde bu ilmî sûretlere tâbi olurlar. Bu ise cebr anlayışına yol açar ve yükümlü tutma kâidesi ortadan kalkar. Yine bu durum, ilmin mâluma tâbi olmasına aykırıdır ki, tahkik üzere ilim, mâluma tâbidir.

---

1 bk. Devvânî, *Risâletü'z-Zevrâ*, vr. 3b.

2 bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf – Mevâkıf Şerhi*, III, 124.

[١٦٣] فحلّ هذا الإشكال بحيث لا يحوم حوله السؤال هو أنّ الامتداد الزماني الذي هو محتدّ التغير والتبدل[1] وعرش الحوادث الكونيّة بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة حاضرة لديه من غير ترتب وتعاقب ومضي واستقبال. وإنما التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد وغيبوبتها بالنسبة إلى الزمانيّات الواقعة تحت حيطة الزمان. وأما المراتب العاليّة فلا تعاقب بالنسبة إليها بل الجميع متساوية بالنسبة إليها وحاضرة لديها يعلم مضيها واستقبالها وحضورها بالنسبة إلينا أيضًا من غير اتصافها بالنسبة إليه بشيء من ذلك. فهو لتعالي علمه عن الزمان لم يزل عالمًا بذاته وصفاته وبكل ما يحدث من مخلوقاته على نحو لا يتطرّق إليه التغير[2] مع كونه مطابقًا للواقع. فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة كل في وقته. وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائمة حاضرة لديه تعالى في أوقاتها، فمهما حدث المخلوقات لم يحدث له علم آخر بها بل حصلت مكشوفةً له بالعلم الأزلي. كما لو[3] خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم فرضًا حتى طلعت الشمس وقدم زيد لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس[4] معلومًا لنا بذلك العلم السابق من غير تجدّد علم آخر عند وقوعه في ذلك الوقت. وهكذا الحال إذا فرض أنّ أحدًا منّا اطّلع على الأحوال المتعاقبة كما في المنجّم المطّلع على الأوضاع المتعاقبة بحسب الحساب.[5]

[١٦٤] فإن قلتَ فيجب أن يوجد الحوادث فيما لا يزال على النحو الذي علمه في الأزل وواقعة بحسب ما علمه وبمقتضاه. فيكون الصور العلميّة له أسبابًا لوجود معلوماتها في الخارج ومعيّنات لها. ويكون هي في وجوداتها وتعيّناتها تابعة لها، فيؤدّي إلى الجبر ويبطل قاعدة التكليف وينافي كون العلم تابعًا للمعلوم على ما هو التحقيق.[6]

---

١ ف: والتغير.
٢ ع: التغيير.
٣ ع – لو.
٤ م – وقدم زيد لكان قدوم زيد عند طلوع الشّمس.
٥ س – فحلّ هذا الإشكال... على الأوضاع المتعاقبة بحسب الحساب.
٦ س – فإن قلت فيجب... على ما هو التّحقيق.

[165] Derim ki, Allah Teâlâ'nın ezelde mâlum, muayyen ve hâdis olan şeyi bilmesi, o şeyin mahiyetine tâbidir. Şu anlamda ki, bilginin hususiyeti ve diğer bilgilerden ayrılması, ancak O'nun bu mahiyeti bilmesi itibariyledir. Mahiyetin gelecekteki varlığına ve fiile dönüşmesine gelince bu, O'nun buna ilişkin ezelî bilgisine tâbi olup, bu bilgi de şu anlamda o şeyin mahiyetine tâbidir. Allah Teâlâ, mahiyetin haddizatında bu hususiyet üzere olması sebebiyle mahiyeti, ezelde bu hususiyeti üzere bildiğinde onun bu hususiyet üzere gerçekleşmesi ve var olması gerekir. Dolayısıyla ne cebr söz konusu olur ne de teklif kâidesi bâtıl olur. Çünkü Allah Teâlâ mesela haddizatında Zeyd şöyle olduğu için Zeyd'in, kendi ihtiyarı ile şunu yapacağını bilir. Bu ise ihtiyarı ispat etmek olup, ona aykırı değildir

Üçüncü Mesele: Kulların Fiillerinin Tahkiki ve Varlıkta Allah'tan Başkasının Müessir Olmadığı Üzerine

[166] Bil ki; cisimleri ve cevherleri yaratanın Allah olduğu konusunda akıl sahipleri arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. "Onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye soracak olsan, mutlaka "Allah" diyeceklerdir." (Lokmân, 31/25) Anlaşmazlık kulların fiilleri konusundadır. Onlar kulların, yaptıkları takdirde sevap kazanacakları ve yine yaptıkları takdirde cezalandırılacakları birtakım ihtiyarî fiilleri olduğu konusunda ittifak ettikten sonra bu fiillerin, kendi kudretleri ile mi yoksa Allah Teâlâ'nın kudreti ile mi yoksa ikisinin toplamı ile mi gerçekleştiği konusunda ihtilaf etmişlerdir.

[167] Mu'tezile bunların sadece kulun kudreti ile gerçekleştiği görüşündedir.

[168] Ebû İshâk İsferâyînî ise iki kudretin birlikte fiilin aslına taalluk etmesi şeklinde fiillerin iki kudretin toplamı ile gerçekleştiği görüşünde olup, iki müessirin bir eser üzerinde bir araya gelmesini mümkün görmüştür.

[169] Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî ise şöyle demiştir: Fiiller, iki kudret ile gerçekleşmektedir. Şöyle ki, Allah'ın kudreti fiilin aslına, kulun kudreti de fiilin vasfına taalluk eder. Kulun kudretinin fiilin vasfına taalluk etmesi, fiilin taat ve masiyet olması yönüyledir. Mesela te'dib veya eziyet verme amacıyla yetime tokat vurulması böyledir. Çünkü vurmanın kendisi, Allah'ın kudreti ile gerçekleşmektedir. Bunun, te'dib amacıyla olması hâlinde taat olması ve eziyet verme amacıyla olması hâlinde masiyet olması ise kulun kudreti ve tesiri iledir.

[١٦٥] قلتُ علمه تعالى في الأزل بالمعلوم[١] المعيّن الحادث تابع لماهيّته بمعنى أنّ خصوصية العلم وامتيازه عن سائر العلوم إنما هو[٢] باعتبار أنه علم بهذه الماهية. وأما وجود الماهية وفعلّيتها فيما لا يزال فتابعة لعلمه[٣] الأزليّ بها التابع لماهيّته بمعنى أنه تعالى لِما علمها في الأزل على هذه الخصوصية لكونها في نفسها على هذه الخصوصية لزم أن يتحقق ويوجد على هذه الخصوصية.[٤] فلا جبر ولا بطلان لقاعدة التكليف لأنه تعالى يعلم مثلًا أن زيدًا يفعل باختياره كذا لكون زيد في نفسه كذا وهذا محقق للاختيار لا مناف له.

المسألة الثالثة: في تحقيق أفعال العباد وأنه لا مؤثّر في الوجود إلا الله تعالى[٥]

[١٦٦] واعلم أنّه لا خلاف بين العقلاء في أنّ[٦] خالق الأجسام والجواهر هو الله[٧] ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (سورة لقمان، ٢٥/٣١). وإنما النزاع في أفعال[٨] العباد[٩] فإنهم بعدما اتفقوا على أنّ للعباد أفعالًا اختياريةً يثابون بها ويعاقبون عليها، اختلفوا في أنها واقعة بقدرتهم أم بقدرة الله تعالى أم بمجموعهما.

[١٦٧] قالت المعتزلة هي واقعة بقدرة العبد وحدها.

[١٦٨] وقال الأستاذ أبو اسحق هي واقعة بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعًا بأصل الفعل وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد.

[١٦٩] وقال القاضي هي واقعة بهما على أن يتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بوصفه من كونه طاعةً ومعصيةً كما في لطم اليتيم تأديبًا أو إيذاء. فإنّ ذات اللّطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره.

---

١ ف: بالمعلول.
٢ ط – هو.
٣ س – قلت علمه تعالى... لا يزال فتابعة لعلمه.
٤ س، ر، ع + لزم أن يتحقق ويوجد على هذه الخصوصية.
٥ ف – تعالى.
٦ م – أن.
٧ ط + تعالى.
٨ ط: أفعالى.
٩ ف – العباد.

[170] Hükemâ ve İmâmü'l-Harameyn Cüveynî ise şöyle demiştir: Fiiller, şartların oluşmasına ve engellerin ortadan kalkmasına bitişik olduğunda zorunlu ve tehallüfün yani geri kalmanın imkânsız olduğu bir şekilde Allah'ın kulda yarattığı bir kudret ile gerçekleşir.

[171] Şeyh Ebu'l-Hasan Eş'arî ise şu görüştedir: Fiiller, sadece Allah Teâlâ'nın kudreti ile gerçekleşir. Kulların bunların gerçekleşmesinde herhangi bir tesiri söz konusu değildir. Aksine Allah Teâlâ âdetini, kulda bir kudret ve ihtiyar yaratmak sûretiyle icra etmiştir. Burada herhangi bir engel olmadığına göre kul da, bu kudrete bitişik olarak takdir ettiği fiili vücuda getirir. Buna göre kulun fiili, Allah tarafından yaratılmış, icat edilmiş ve ihdâs edilmiş; kul tarafından ise kesbedilmiş olur. Kulun fiilini kesbetmesi ile kastedilen ise fiilin, kulun kudretine ve iradesine bitişik olmasıdır ki, fiil için mahal ve kâbil illet olması dışında kulun, fiilin varlığı noktasında hiçbir tesir ve rolü bulunmaz.[1]

[172] Bundaki sır şudur: İnsan, kudret ile hatta bunun da ötesinde diğer sıfatlarla muttasıf zâtın mazharı/göründüğü yerdir. Kulun kudreti ve aynı şekilde diğer sıfatları da ilahî sıfatların gölgeleri olup onlardan beklenen herhangi bir sonuç terettüp etmez. Bu kudret ancak hayrın feyezanının kaynağı olan Hak Teâlâ'yı kötü ve çirkin fiillerin kendisine nispet edilmesinden korur.

[173] Diğer yandan kulda bu kesbedici kudretin ispatı ile teklif kâidesinin iptali, övgü ve yergi, emir ve nehiy, sevap ve ikabın iptali gibi, Mu'tezilenin ileri sürdüğü itiraz bu görüş açısından söz konusu olmaz. Çünkü biz diyoruz ki, bunların tamamı, kulun fiilin fâili oluşu açısından değil, mahalli olması açısından söz konusu olur. Öte yandan bu şüphe, Mu'tezilenin iddia ettiği, kulun kudret ve iradesinin etkisi bulunduğu şeklindeki açıklama ile de bertaraf edilmiş olmaz. Zira Mu'tezilî olan kimse "Teklif, emir ve nehiy, sevap ve ikabın terettüp etmesi, kulun kudretinin müessir olması sebebiyledir" derse, bir kimsenin ona dönüp şöyle diyerek itirazda bulunması mümkündür: Bu kudret ve irade ve bunların taalluku, Allah'ın kudreti ve iradesi ile olmaktadır. Çünkü Mu'tezile, bir fiile muktedir kılmanın ve imkân sağlamanın Allah tarafından olduğunu kabul etmektedir ki, fiilin, kudret ve iradenin taallukundan sonra meydana gelmesi zarurîdir.

---

1 bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf – Mevâkıf Şerhi*, III, 244.

[١٧٠] وقالت الحكماء وإمام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع.

[١٧١] وذهب الشيخ الأشعري إلى أنها واقعة بقدرة الله تعالى وحدها من غير تأثير لقدرتهم فيها. بل الله تعالى أجري عادته بان يوجد في العبد قدرةً واختيارًا فإذا لم يكن هناك مانع أوجد[١] فيه فعله المقدور مقارنًا لها فيكون فعل العبد مخلوقًا لله تعالى إبداعًا وإحداثًا ومكسوبًا للعبد. والمراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا وعلة قابلةً[٢] له.

[١٧٢] والسر فيه أنّ الإنسان مظهر للذّات المتصف بالقدرة بل بسائر الصفات. فقدرة العبد وكذا سائر صفاته أظلال[٣] للصّفات الإلهية فلا يترتب عليها الآثار المطلوبة منها سوى أن هذه القدرة وقاية للحقّ الذي هو منبع فيضان الخير عن نسبة فعل الشر والقبيح إليه تعالى.

[١٧٣] ثم بإثبات هذه القدرة الكاسبة في العبد لم يتوجّه ما أورده المعتزلة من بطلان قاعدة التكليف وبطلان المدح والذم والأمر والنهي والثواب والعقاب. لأنّا نقول[٤] كل ذلك باعتبار المحلية دون الفاعليّة. ولا يندفع هذه الشبهة بما يدّعيه المعتزلة من تأثير قدرة العبد وإرادته. إذ لو قال المعتزلي إنّ التكليف والأمر والنهي وترتب الثواب والعقاب لكون قدرة العبد مؤثرةً فلسائل أن يعود ويقول: هذه القدرة والإرادة وتعلقهما بقدرة الله وإرادته. إذ المعتزلة قائلون بأن الأقدار على فعل العبد والتمكين من الله تعالى وصدور الفعل بعد تعلق القدرة والإرادة ضروري.

---

١ ع: أو وجد.
٢ ر، ط، ع: قابلية.
٣ ر، ط: زلال.
٤ ط: لا نقول.

Fiil ile ilgili kudret ve iradenin kula nispet edilmesi, mefulün fâile nispeti gibi değil, kabul edilen şeyin kabul edene nispeti gibidir. Dolayısıyla masiyetleri sebebiyle cezalandırılması noktasında kulun misali, bir şeyi yapmak zorunda olup da sonra bu şey sebebiyle cezalandırılan kimse gibidir. Allah Teâlâ, kulun kalbine, ona uygun olan emrin sûretini ve o emirde kul için fayda bulunduğu inancını ilkâ ettiğinde bu durum, uygun olan bu emre yönelmeye ve tam bir şevkin meydana gelmesine sebep olur. Bu da fiile doğru harekete geçiren kuvvetin doğmasına sebep teşkil eder. İşte ihtiyarî ve gayr-i ihtiyarî fiilin ilkeleri olan bu sebepler, onlara göre aklî zaruret yoluyla, bize göre ise alışkanlığa bağlı/âdî zaruret yoluyla sonuçlarına/müsebbeblerine sürükler.

[174] Bunun üstünde bir mesele daha vardır ki o da şudur: Saadet ve şekavet amellerle muallel değildir. Aksine Allah Teâlâ dilediği kimseyi saîd, dilediği kimseyi de şakî olarak yaratmış, birinci kesimin cennet ehli olmasını, diğer kesimin de cehennem ehli olmasını takdir etmiş ve bunların kimler olduğunu değişmeyecek şekilde kesin olarak belirlemiştir. Amelleri ise saadet ve şekavet için bir alâmet kılmıştır. Bu amellerin neler olduğunu bildirmek için de peygamberler göndermiş, kitaplar indirmiştir. Dolayısıyla saîd olanların saadete, şakî olanların da şekavete tahsis edilmelerinin yönü sorulmaz. Çünkü saîd olanı saîd, şakî olanı şakî kılmamıştır ki, "Niçin durumu bunun tersine çevirmemiştir" denilebilsin! Aksine bazılarını saîd, bazılarını şakî yapmıştır. Bu durum, birtakım sûretleri çirkin ve azap gören bir şekilde, birtakım sûretleri de güzel ve nimet içinde tasvir eden ressama benzer. Bu ressama niçin bazı sûretleri özellikle çirkin ve azap gören bir şekilde, bazı sûretleri de nimet içinde ve güzel bir şekilde tasvir ettiği sorulmaz. Çünkü bu ikisi de bir sûret ve imkân mertebelerinden bir mertebedir. Zira çirkinin, icâd edilmesi ve yaratılması, çirkin değildir. Aksine yaratıcının sanatının kemâline delâlet eder. Çirkin olan ise çirkini kesbetmek, bununla muttasıf olmak ve buna mahal olmaktır. Bu tıpkı her ne kadar sûret çirkin olsa da çirkin sûretlerin resmedilmesinin çirkin olmaması gibidir. Aksine bazen bu, resmi yapan kişinin, resim sanatındaki beceri ve maharetinin kemâlini gösterir. Kul açısından durum bu iken âlemlerin Rabbi hakkında ne düşünürsünüz! Ki, "Sizi rahimlerde dilediği gibi şekillendiren O'dur." (Âl-i İmrân, 3/6) "Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir." (Mü'minûn, 23/14)

[175] Usûlü'd-din konusunda bu kadar bilgi ile yetinip fıkıh usûlüne başlayalım.

ونسبة القدرة والإرادة المتعلقتين بالفعل إلى العبد نسبة المقبول إلى القابل لا نسبة المفعول إلى الفاعل. فمَثل العبد في كونه معاقبًا بالمعاصي مثل من اضطرّ إلى شيء ثم عُوقب به. فإنّ الله تعالى إذا القى إلى قلب العبد صورة الأمر الملائم واعتقاد نفع فيه صار ذلك سببًا لحدوث الشوق الكامل إلى ذلك الأمر الملائم، فصار ذلك سببًا لانبعاث القوّة المحرّكة إلى الفعل. فتلك الأسباب التي هي مباد للفعل الاختياري وغير اختياري تنساق إلى مسبّباتها بالضرورة العقلية عندهم والعادية عندنا.

[١٧٤] وفوق هذا كلام وهو أنّ السعادة والشقاوة ليستا معلّلتين بالأعمال. بل الله تعالى خلق مَن شاء سعيدًا ومَن شاء شقيًّا، وقدّر أحد القسمين أن يكون من أهل الجنّة وقدّر القسم الآخر أن يكون في النار وعيّنهم تعيّنًا لا يقبل التغيير والتبديل. وجعل الأعمال دليلًا على السعادة والشقاوة وأرسل الرسل وأنزل الكتب معرّفًا لتلك الأعمال. فلا يطلب وجه تخصيص السعداء بالسعادة والأشقياء بالشقاوة. لأنه[1] لم يجعل السعيد سعيدًا والشقي شقيًّا حتى يقال لِم لمْ يعكس الأمر. بل جعل سعيدًا وجعل شقيًّا وهذا كمن تصور صورًا قبيحةً معذّبةً وصورًا مليحةً منعّمةً. فإنه لا يُطلب منه وجه تخصيص بعض هذه الصور بالقبح والعذاب وبعضها بالنعمة والملاحة. فإنّ كلا منهما[2] صورة ومرتبة من مراتب الإمكان. فإنّ إبداع القبيح وخلقه ليس بقبيح بل دالّ على كمال صنع الخالق. وإنما القبيح كسب القبيح والاتصاف به والكون محلا له كما أن تصوير الصور القبيحة ليس قبيحًا وإن كانت الصورة قبيحةً. بل ربّما دلّ على كمال حذاقة الصانع ومهارته في صنعة التصوير. فما ظنّكم بربّ العالمين ﴿الذي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (سورة آل عمران، ٦/٣) ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (سورة المؤمنون، ١٤/٢٣)

[١٧٥] ولنكتف بهذا القدر من أصول الدين فلنشرع في أصول الفقه.

---

١ م: لأنهم.
٢ ف: منهما.

6. Fıkıh Usûlü İlmi*

Fıkıh usûlü ile ilgili olarak birkaç meseleyi ele alacağız.

Birinci Mesele: Fıkıh Usûlünün Mahiyetinin ve Buna İlişkin Konuların Tahkiki Üzerine

[176] Öncelikle bil ki insan boş yere yaratılmamış ve başıboş bırakılmamıştır. Aksine, insanın her davranışı için Şâri' tarafından belirlenmiş bir hüküm ve her bir hükmün kendine özgü bir delili vardır. İhtiyaç anında hüküm delilinden istinbat edilir. Cüz'î olayların hepsi için tek tek özel delil bulmak mümkün olmayacağı için, aralarında uygunluk bağı bulunan diğer meseleler, delilinden istinbat edilmiş olan bu hükme kıyas edilir. Gerçi hâdiseler, yükümlülük yurdu olan bu dünyanın sona ermesiyle sona erecek olması itibariyle sonlu ve sınırlı olsa da, gerek sayıca çokluğu gerekse dünya durdukça kesintiye uğramadan devam edecek olması itibariyle bir sayı altına girmez. Beşerin ihata edememesi sebebiyle hükümler, tek tek bilinemeyeceğinden dolayı konusu mükelleflerin fiilleri, yüklemi de Şâri'in vücûb, hurmet gibi hükümleri olan birtakım önermeler söz konusu oldu. Şâri'in hükümlerinin bilinmesine ilişkin olan ve delillerden hâsıl olan ilme fıkıh adını verdiler.

[177] Usûlcüler daha sonra delillerin ve hükümlerin ayrıntıları üzerinde düşündüler ve bunlardan hareketle genel ilkelere ulaştılar. Sonuçta delillerin Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastan; hükümlerin de vücûb, nedb, hurmet, kerahe ve ibahadan ibaret olduğunu gördüler. Daha sonra bu delillerin sözü edilen hükümlere delâlet keyfiyeti üzerinde düşündüler. Ancak bu düşünme icmalî mahiyette olmuş, tafsilî delillere sadece örnek kabilinden değinilmiştir. Sonuçta bu delillerin söz konusu hükümlere icmalen delâlet keyfiyetine ve delâlet şekil ve şartlarının beyânına ilişkin birtakım küllî önermeler elde edildi. Bu sayede bu önermelerin her biriyle birçok cüz'î hüküm tafsilî delilinden istinbat edilmiş oldu.

* Çev. H. Yunus Apaydın

٦- علم الأصول الفقه

فيه[١] مسائل

المسألة الأولى: في تحقيق ماهيّته وما يتعلق بها

[١٧٦] اعلم أولا أن الإنسان لم يخلق عبثًا ولم يترك سدى.[٢] بل تعلق بكل من أعماله حكم من قبل[٣] الشارع منوّط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة. ويُقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذّر الإحاطة بجميع الحوادث الجزئية لأن الحوادث وإن كانت متناهيةً في نفسها بانقضاء دار التكليف إلا أنها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين. فلا يعلم أحكامها جزئيا لعدم إحاطة البشر بذلك فحصلت قضايا موضوعاتها أفعال المكلفين ومحمولاتها أحكام الشارع من الوجوب وأخواته. فسمّوا[٤] العلم المتعلق بها الحاصل من تلك الأدلة فقهًا.

[١٧٧] ثم نظروا في تفاصيل الأدلة والأحكام وعمّموها فوجدوا الأدلة راجعةً إلى الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ووجدوا الأحكام راجعةً إلى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة. وتأمّلوا في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالًا من غير نظر إلى تفاصيلها[٥] إلا على طريق ضرب المثال. فحصل لهم قاضايا كليةً متعلقةً بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على الأحكام إجمالًا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصّل بكل من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية عن أدلتها[٦] التفصيلية.

---

١ ط: وفيه.
٢ ر: سداً.
٣ ف: قبيل.
٤ ط: قسموا.
٥ ع: تفصيلها.
٦ ط: أولها.

Tafsilî delil derken bununla tek tek meseleler için konulmuş olan ve cüz'î hükümleri kapsayan cüz'î delilleri kastediyorum. En nihayet bu küllî önermeler kurallaştırılıp tedvin edildi ve buna birtakım tamamlayıcı detaylar ile dikkate değer bazı görüş ayrılıkları eklendi. Bütün bunlara ilişkin ilme "fıkıh usûlü" adı verildi. Buna göre fıkıh usûlü ilmi, fıkhî meselelerin tafsilî delillerden istinbâtına yarayan kuralların ilmidir.

[178] Fıkhî hükümleri usûl kâidelerinden hareketle istinbat etmenin yöntemi, bu istinbâtın hangi kıyas şekline göre yapıldığına bağlı olarak değişik şekillerde gösterilebilir. Eğer bu istinbat;

[179] 1. 'Birinci şekil' ile olursa bu durumda 'usûl kâideleri' bu kıyas işleminin büyük öncülü olur. Mesela:

[Bu hüküm sabittir, çünkü]
Bu hüküm, sübutuna kıyasın delâlet ettiği bir hükümdür,
Kıyasın delâlet ettiği her hüküm sabittir.

[180] 2. 'İstisnâî kıyas' ile olursa bu durumda usûl kâideleri 'mülâzemât-ı külliye' olur. Mesela:

Her ne zamanki bu hükmün sübutuna kıyas delâlet ederse (melzûm), bu hüküm sabit olur (lâzım).

Melzûm haktır.

[181] Bazen bu küllî önermeler doğrudan bir usûl meselesi olmayıp, usûl meselesine dâhil olan başka bir kâide kapsamına sokularak usûl kapsamına dâhil olur. Mesela; "Kıyas bir şeyin vâcibliğine delâlet ederse o şey vâcib olur" önermesi böyledir. Bu önerme "Her ne zamanki bir hükmün sübutuna kıyas delâlet ederse bu hüküm sabittir" önermesinin kapsamına girmektedir.

[182] Sonra ister büyük öncül isterse mülâzemet yoluyla olsun bir önermenin küllî olarak doğru olması, delillerin ve hükümlerin durumlarına bağlıdır. Delillerin durumu derken bazı şartların varlığı ve bazı manilerin yokluğu kastedilmektedir. [Yani kâidelerin uygulanması için bazı şartların varlığı gereklidir. Mesela "kıyas ile hüküm sabit olur" önermesinin uygulanması için icmâa aykırı olmaması, müçtehid tarafından gerçekleştirilmiş olması gibi şartlar/kayıtlar gerekir.] Zira bu şartların bir kısmı mesela illiyet, kıyas yoluyla sabit olmaz; bu sebeple bu gibi şartlar küllî önermelerde dikkate alınması gereken birer kayıt hâline gelir. Dolayısıyla bunlara ilişkin konular bu küllî önermelere bu vesileyle de usûl meselesine râci olur.

أعني الأدلة الجزئية المنصوبة على أعيان المسائل الشاملة لأحكام جزئية. فضبطوها ودوّنوها وأضافوا إليها من اللّواحق والمتمّمات وبيان الاختلافات ما يليق بها، وسمّوا العلم المتعلق بها أصول الفقه. فهو علم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط المسائل الفقهيّة عن أدلتها التفصيلية.

[١٧٨] ثم إنّ وجه التوصّل بقواعد الأصول إلى استنباط الأحكام الفقهيّة هو أنه:

[١٧٩] إن استدل على تلك الأحكام بالشكل الأول كانت قواعد الأصول كبراه كقولنا:

هذا حكم يدلّ على ثبوته[1] القياس

وكل حكم يدلّ عليه القياس[2] فهو ثابت.

[١٨٠] وإن استدل عليها بالقياس الاستثنائي كانت هي[3] الملازمات الكلية كقولنا:

كلما دلّ القياس على ثبوت هذا الحكم كان ثابتًا.

لكن الملزوم حقّ.

[١٨١] وربّما لا تكون هذه القضية الكلية مسألة من الأصول بل مندرجةً فيها. كقولنا كلما دلّ القياس على وجوب شيء كان واجبًا لإندراجه تحت قولنا كلما دلّ القياس على ثبوت حكم كان ثابتًا.

[١٨٢] ثم صدقها كلية سواء جعلت كبرى أو ملازمة يتوقف على أحوال الأدلة من وجود شرائطها وارتفاع موانعها وأحوال الأحكام. إذ بعضها كالعلّيّة[4] مثلًا لا يثبت بالقياس، فتصير قيودًا في تلك المقدمة الكلية فمباحثها راجعة إليها ومسائل من الأصول أيضًا.

---

١ ط: ثبوت.
٢ س، ع، ف، م – القياس.
٣ ف – هي.
٤ م: كالعلة.

[183] "Hüküm istinbatı ancak mantık kuralları sayesinde yapılabiliyor ve usûl tanımı mantık ilmi için de doğru oluyor. Dolayısıyla mantık usûl kapsamına girer." denilemez. Çünkü biz diyoruz ki: Mezkûr hükümler mantık kâidelerinden, onları elde edilmesi kolay bir küçük öncüle büyük öncül kılmak yoluyla istinbat edilmez. Aksine mantık kâidelerinden istinbat edilecek olan şey, büyük öncülü bir usûl kâidesi olan bu delilin hükmüdür. Bu hüküm de, [söz konusu delilin] maksada ulaştırıcı olmasıdır. Mesela şöyle denir:

[184] Bizim, "Bu, sübutuna kıyasın delâlet ettiği bir hükümdür, kıyasın delâlet ettiği her hüküm sabittir" sözümüz birinci şekildir.

Bütün birinci şekiller maksada ulaştırır.
Öyleyse bu da maksada ulaştırır.

[185] Usûlî kâideler, fıkhî hükümlere nispetle müktesebün minhâ'dır, yani kendisinden hüküm istinbat edilendir. Çünkü usûl kâideleri tek tek fer'î meseleler elde etmek üzere konulmuş olan delillerde, elde edilmesi kolay olan küçük öncüle büyük öncül olarak vâki olmuştur. Mantık kâideleri ise "müktesebun-bihâ"dır ve hükümlerin söz konusu delillerden elde edilmesinin aletidir. Çünkü o delillerin o hükümleri ifade ettiği mantık kuralları ile bilinmektedir.

[186] Yukarıda verilen usûl tanımı, usûlün arazî olan vahdet ciheti, yani gayesi itibarıyla yapılmış bir tanımdır. Usûlün zâtî olan vahdet ciheti yani konusu itibariyle tanımı ise şöyledir: Fıkıh usûlü; dört sem'î delilin zâtî arazlarını, şer'î hükümleri ifade etmeleri bakımından inceleyen ilimdir. Bazıları konuya hükümleri de eklemiştir. Çünkü bazı meselelerin yüklemleri, delillerle sabit olması itibarıyla hükümlerin hâllerine râci olmaktadır.

İkinci Mesele: [Tanım Üzerine]

[187] *Fusûlu'l-Bedâyi'*de şöyle geçer: Mahiyetlerin zâtî özelliklerine muttali olmak zordur; hakiki olanlarına muttali olmak mutlak olarak zor; itibarî olanlarına muttali olmak ise buna itibar etmeyen kişi açısından izafî olarak zordur. Mahiyetlerin zâtî özelliklerine muttali olmak zor olduğu için, mantıkçılar bunlardan kaynaklanan sonuçları inceleyerek hangilerinin mahiyete hamledileceğini tek tek çıkarmışlardır. Buna göre araştırma sonunda bulunan kapsamlı şeyi 'cins', özel olan şeyi 'fasl' saymışlardır. Bu ikisinin zâtîsi ve tâbisi bilinmez ise onu da 'araz-ı âmm' ve 'hâssa' saymışlardır.

[١٨٣] لا يقال لا يتوّصل إلى استنباط الأحكام إلا بقواعد المنطق فيصدق عليه حدّ الأصول فيندرج فيه. لأنّا نقول[1] لا يستنبط بالقواعد المنطقيّة الأحكام المذكورة بجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول بل إنما يستنبط منها حكم هذا الدليل الذي كبراه قاعدة أصوليّة، وذلك الحكم كونه موصلًا إلى المقصود.

[١٨٤] فيقال مثلًا قولنا: هذا حكم يدلّ على ثبوته القياس.
وكل حكم يدلّ على ثبوته القياس فهو ثابت شكل أول،[2]
وكل شكل أول موصل إلى المقصود،
فهذا يوصل إلى المقصود.

[١٨٥] فالقواعد الأصوليّة بالنسبة إلى الأحكام الفقهيّة مكتسب منها لوقوعها كبرى للصّغرى السهلة الحصول في الأدلة المنصوبة على أعيان المسائل الفقهيّة. وأما القواعد المنطقيّة فهي مكتسب بها وآلة لاكتسابها من تلك الأدلة إذ بها يعرف إفادتها إيّاها.

[١٨٦] ثم إن التعريف المذكور للأصول إنما هو باعتبار جهة الوحدة العرضيّة أعني الغاية. وأما تعريفه باعتبار جهة الوحدة الذاتية أعني الموضوع: هو أنه علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتية للأدلة السمعيّة الأربعة من حيث إفادتها للأحكام الشرعية. وبعضهم أدرج الأحكام أيضًا في الموضوع لأن محمولات بعض المسائل راجعة إلى أحوال الأحكام باعتبار ثبوتها من الأدلة.

المسألة الثانية: [في التعريف]

[١٨٧] قال في **فصول البدائع** أن الاطّلاع على ذاتيات الماهيّات صَعبة أما الحقيقية فمطلقًا وأما الاعتباريّة فبالنسبة إلى غير المعتبر. فلذلك نظروا في الآثار الفائضة عنها واشتقّوا منها ما يحمل على الماهية وجعلوا المستتبع العام جنسًا والخاص فصلًا، وإن لم يعلم ذاتيهما وتابعيهما[3] عرضًا عامًّا وخاصة.

---

١ ط: لا نقول.
٢ ف، م – أول.
٣ ط، ف: ذاتيتهما وتابعيتهما، س: ذاتيتها وتابعيتها.

[188] İlmin mahiyeti itibarî olduğu için, o ilmi vaz' edenin itibar ettiği cihetten tarifi o ilmin "hadd"i sayılmıştır. Buna binaen ilmin konusu onun maddesi, zâtî arazı ise onun sûreti gibi sayılmış ve hem konu hem zâtî araz, yüklem olarak kabul edilmiştir. Bu ikisinin yüklem oluşu şöyledir: 1. İlim konuyu bilmek ve onu özel bir haysiyetle bilmektir. 2. Şayet ilim konuyu bilmek ise ilim mâlumdur, yani konunun kendisi ve özel haysiyettir. Sonuç itibariyle bu iki yüklem, cins ve fasıl kılınmış olmaktadır. Tıpkı insanın bedenine nispetle hayvan, nefsine nispetle nâtık olarak adlandırılması gibi. İlmin, kabul şartlarını taşıyan ve onu diğer şeylerden ayıran arazi cihetle tarif etmek "resm" sayılmıştır. Hadd, 'başlangıç mukaddimesi' cümlesindendir. Çünkü mahiyete dâhil olmayan şeyler tanıma girmesin diye, tanımlama, hâricî parçalarla değil aklî parçalarla yapılır. Dolayısıyla ele alınacak mesâil tıpkı Zeyd'in âzaları gibi olup, tahdid bununla yapılmaz. Fenârî'nin sözü bitti.[1]

[189] Fenârî'nin maksadı Muhakkik Râzî ve ona tâbi olanlara reddiyedir. Şöyle ki onlara göre ilmin başlangıç mukaddimesi, o ilmin resm olarak tasavvurudur, had olarak bilinmesi değildir. Çünkü her bir ilmin hakikati, onun meseleleri veya bu meselelere ilişkin tasdikattır. İlmin had itibariyle bilinmesi ise onun meselelerinin veya bu meselelere ilişkin tasdikatın tasavvuru iledir. Bu ise başlangıç mukaddimesi cümlesinden değildir.

[190] Fenârî'nin reddiyesi sonuç itibariyle "ilmin hakikati, onun meseleleri veya bu meselelere ilişkin tasdikattır." şeklindeki tanımın geçersizliğini göstermektir. Bu tanım Fenârî'ye göre geçersizdir. Çünkü meseleler hâricî cüzlerdir, yani yüklem değildir. Oysa tanımlama, sadece aklî cüzler, yani yüklem ile yapılır. Çünkü tanımlama, ancak, yüklemin parçalarından olan cins ve fasıl ile yapılabilir. Dolayısıyla ilmin tanımlaması, esas itibariyle cins ve fasıl menzilesinde olan şeylerin itibara alınmasıyla olur. Cins ve fasıl ile kastedilen ise, bir şeyin madde/konu ve sûretinden/araz-ı zâtîsinden alınan ve ona yüklem olan mefhumlardır. Nitekim erbabı arasındaki yerleşik kabule göre cins maddeden ve fasıl da sûretten alınmıştır.

[191] Ben derim ki, bu mesele tartışmaya açıktır. Çünkü,

---

1 bk. Molla Fenârî, *Füsûlü'l-Bedâi'*, 9-10.

[١٨٨] فماهية العلم، لكونها اعتباريّةً، جُعل تعريفها بالوحدة التي اعتبره واضعُ علمه، حدًّا له. فجعل الموضوع كمادّته والعرض الذاتي كصورته وأخذ باعتبارهما محمولان هما كونه علمًا بالموضوع وعلمًا به من الحيثيّة المخصوصة أو معلومًا هو الموضوع والحيثيّة المخصوصة إن كان العلم بمعنى المعلوم، فجعلا جنسًا وفصلًا كالحيوان من بدن الإنسان والناطق من نفسه؛ وتعريفُها بالجهة العرضيّة المميّزةِ المشتملة على شروط القبول، رسمًا. فمن مقدمة الشروع ما هو حدّ لكون التحديد بالأجزاء العقلية لا الخارجية حتى يمتنع، فذات المسائل كأعضاء زيد وليس بالتحديد بها، انتهى كلامه.

[١٨٩] ومقصوده الرد على المحقق الرازي ومَن تبعه حيث ذهبوا إلى أن مقدمة الشروع في العلم هو تصوره برسمه لا معرفته بحده. لأن حقيقة كل علم مسائله أو التصديقات بها فمعرفته بحدّه إنما هي بتصور مسائله أو بتصور التصديقات بها وليس ذلك من مقدمات الشروع.

[١٩٠] وحاصل الرد منع أن معرفة العلم بحّده إنما هي بتصور مسائله أو بتصور التصديقات بها. لأنها أجزاء خارجية أي غير محمولة والتحديد إنما يكون بالأجزاء العقلية أعني المحمولة. لأنه إنما يكون بالجنس والفصل اللذين هما من الأجزاء المحمولة. فتحديد العلم إنما هو تعريفه باعتبار ما هو بمنزلة الجنس والفصل له، أعني المفهومين المحمولين عليه المأخوذين عمّا هو كمادّته وهو الموضوع[١] وصورته وهو العرض الذاتي بناءً على ما تقرر فيما بينهم من أنّ الجنس مأخوذ من المادّة والفصل من الصورة.

[١٩١] هذا وأقول فيه بحث:

١ ف: والموضوع.

[192] İlk olarak: Cins ve faslın, hâricî olan madde ve sûretten alınmış olması, bunların zât itibariyle birbirine zıt oldukları anlamına gelmez. Çünkü cins maddeden, fasl da sûretten alınmıştır. Hatta cins, zât itibariyle hâricî madde ile fasıl da sûret ile birdir. Birinin diğerinden ayrılması itibarîdir. Şöyle ki, hâricî madde, kendisine mukarin olan sûret kendisinden hariç olacak şekilde ve sûretin kendisine bitişmesinden üçüncü bir durum ortaya çıkacak şekilde bi-şarti lâ şey,[1] yani "mücerret mahiyet olarak" alınmışsa, hâricî madde bu açıdan madde olarak isimlendirilir ve bu durumda maddenin bu şeylerin toplamına hamledilmesi sahih olmaz. Hâricî madde eğer lâ bi-şarti şey,[2] yani "mutlak mahiyet olarak" sûretin tazammun yoluyla kendisine eklenmesi durumunda husûle gelmeye elverişli olacak şekilde alınmışsa bu açıdan artık madde değil cins olarak isimlendirilir. Kendisi olmak itibarı ile hâricî madde olan şey, aklî itibara göre cinstir. Bu konuyu çamur örneği üzerinden düşünebiliriz. Eğer çamur sadece çamur olması itibariyle düşünülürse, mesela ona kerpiç sûreti dâhil etmeksizin düşünülürse, çamur kerpice hamledilemez, ona yüklem yapılamaz. Eğer çamur, elverişli olduğu şeyler mesela kerpiç dikkate alarak düşünülecek olursa, bu açıdan ona yüklem yapılabilir. Konuyu hayvan örneği üzerinden de açıklayabiliriz. Eğer hayvanı, "hisseden, büyüyen bir cisim" olması itibarıyla ele alırsak yani ona "nâtık"ı dâhil etmezsek bu durumda onu insana hamletmek doğru olmaz. Nitekim beden, bu yönüyle alınan hayvanın ismidir. İşte bütün hâricî maddeler bu itibara göre cinstir, fakat bütün aklî maddeler hâricî madde değildir. Çünkü aklî maddeler, basit şeylerde tahakkuk etmekteyken hâricî maddeler tahakkuk etmemektedir. Fasl hakkında söylenecekler de bunun gibidir.

[193] İkinci olarak: Tam tanım, Şeyh İbn Sînâ'nın *el-Hikmetu'l-Meşrikiyye*'de belirttiği gibi, cins ve fasıl olmaksızın da oluşabilir. Çünkü hâricî mürekkebin mahiyeti, cüzlerinin hakikatinin akılda temessül etmesi yoluyla tasavvur edilebilir. Bunu "ev" örneği üzerinden açıklayacak olursak şöyle söyleyebiliriz: Evin mahiyeti, belli şekillerde yapılmış duvarlar ve çatıdan ibarettir. Mantık ilminin hâricî cüzlerin tahsilinde bir rolü olmadığı gerekçesiyle mantıkçılar bunu gündeme getirmemişlerdir. Mantık ilminin ilgi alanına giren şey aklî cüzlerdir. Çünkü mantık aklî cüzlerin tahsili görevini üstlenmiştir. Mantık ilmi bu görevi, aklî cüzlerin arazîlerden ayırt edilmesine yarayan kâideler üretmek sûretiyle yerine getirir.

1 Bi-şarti la şey (ةücerret mahiyet): Bir şeyin sadece zihinde varlığının dikkate alınması.

2 La bi- şarti şey (mutlak mahiyet): Bir şeyin varlığının ne zihinde ne de dış dünyada dikkate alınması.

[١٩٢] أما أولا: فهو أنه ليس معنى أخذ الجنس والفصل من المادّة والصورة الخارجتين أنها أمور متباينة ذاتًا. وإنّ الأولين مأخوذان من الأخيرين بل الجنس متّحد مع المادّة الخارجية ذاتًا، وكذا الفصل مع الصورة وإنما الامتياز بالاعتبار. فإنّ المادّة الخارجية إن أخذت بشرط لا شيء بحيث يكون الصورة المقارنة لها خارجة عنها ويحصل من انضمامها إليها أمر ثالث يسمى بهذا الاعتبار مادّة، ولا يصحّ حملها على المجموع. وإن أخذت لا بشرط شيء بحيث يصلح تحصّلها بما ينضم إليها على سبيل تضمّنها إيّاه لم يكن بهذا الاعتبار مادّة بل كان جنسًا. فالشيء الذي هو مادّة خارجية باعتبار هو بعينه جنس بحسب الاعتبار العقلي وإن شئتَ فاعتبر بالطين. فإنّك إن اعتبرتَ من حيث إنه طين فقط أي من غير أن يدخل فيه صورة اللّبنة لم يحمل على اللّبنة وإن اعتبرته من حيث إنه صالح لأن[1] يكون فيه أمور آخر منها صورة اللّبنة فهو بهذا الاعتبار محمول على اللّبنة. وقس عليه الحيوان فإنّك إذا اعتبرتَه من حيث إنه جسمناميّ[2] حسّاس فقط من غير أن يدخل فيه الناطق لم يصحّ حمله على الإنسان والبدن اسم للحيوان المأخوذ بهذا النحو. فكل مادّة خارجية فهي جنس بهذا الاعتبار لكن ليس كل[3] مادّة عقلية مادّةً خارجيةً لتحققها في البسائط بدون المادّة الخارجية. وكذا الكلام في الفصل.

[١٩٣] وأما ثانيًا فهو أنّ الحدّ التام قد يتركّب من غير الجنس والفصل كما صرّح به الشيخ في **حكمة[4] المشرقيّة**. فإنّ المركّب الخارجي إنما يتصور كنهه بتمثّل حقيقة أجزائه في العقل، كما في البيت فإنّ كنهه الجدران والسقف مع الهيئة المخصوصة. والقوم[5] لم يعتبروه لعدم مدخليّة صناعة المنطق في تحصيل الأجزاء الخارجية بخلاف الأجزاء العقلية. فإنّ الصناعة كافلة لتحصيلها بإعطاء قواعد يتميّز بها تلك الأجزاء عن العرضيّات.

١ ط – لان.
٢ ف: نام.
٣ م – كل.
٤ ف: حكمته.
٥ ط: والقدم.

Şerhu'l-Metâli' nin ta'rifat kısmında tanımlamanın bazen bir şeyi varlık açısından diğer şeylerden ayıracak cüzlerle de yapılabileceği hususu tasrih edilmiştir. Yine Cürcânî Hâşiye'sinde şöyle demiştir: Tanımın, sadece cins ve fasıldan hareketle yapılabileceği şeklinde ifade, hariçtekine nispetle basit olması gereken aklî mürekkeplerin tanımı ile ilgilidir.

[194] Üçüncü olarak: Her bir ilmin adı, kendisini kapsayan icmalî bir mefhumu karşılayacak şekilde vaz' edilmiştir. O ilmin tanımında bu mefhumun bizzat kendisi ayrıntılı olarak zikredilirse bu tanım onun için "ismî tanım" olur. Eğer mefhumun kendisi değil de lâzımı beyân edilmişse bu durumda yapılan tanım onun için "ismî resm" olur. Her iki durumda da tanım "hakiki resm" olur. İlmin hakiki tanımı ise cüzlerinin hakikatinin temessülü [yani misalinin ortaya çıkması] yoluyla olur. Bir ilmin cüzleri de meseleler veya zihindeki tasdikattır. Mantıkçıların açıkça söyledikleri şey budur.

Üçüncü Mesele: [Nesih Üzerine]

[195] Nesih, sözlükte izale etmek anlamına gelir. Ayrıca nakletmek anlamında da kullanılır. Terim olarak ise nesih, şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delil ile kaldırılması demektir.

[196] Yahudiler neshi inkâr etmişlerdir. Onların inkâr gerekçesi şudur: Eğer neshedilen hüküm bir mefsedet içeriyorsa o hükmün kullanıma sokulması çirkindir. Eğer o hüküm bir mefsedet içermiyorsa bu takdirde kaldırılması çirkindir. Yahudilerin neshi inkâr etmedeki amaçları, Peygamberimizin getirdiği şeriata halel getirmektir. Çünkü bu şeriat kendinden önceki bütün şeriatları neshetmiştir.

[197] Yahudilerin gerekçelerine şöyle cevap verilebilir: Hükmün kaldırılmasından maksat, neshedilen hükmün iptal ve nakzedilmesi değil, hükmün devam etme ihtimalinin kaldırılmasıdır. Şöyle bir örnekle anlatalım: Efendi, kölesine "kalk!" dese, bir süre sonra da ona "otur!" dese, bu durumda olan şey, ayağa kalkmanın gerekliliğinin, ikinci emre kadar olan süreye tahsis edilmesinden ibarettir. Yoksa ikinci emir ilk emri nakzetmiş ve nefyetmiş değildir. Çünkü ilk emir mutlak olup süreklilik kaydı taşımamaktadır. Eğer ilk emir süreklilik kaydı taşısaydı o zaman bir çelişkiden söz edilebilirdi.

وقد صرّح أيضًا في باب التعريفات من **شرح المطالع** أن التحديد قد يكون بالأجزاء المتميّزة في الوجود. وقال قدس سره في حاشيته وما ذكر من أن الحدّ إنما يتركّب منهما فقط فذلك في تحديد المركّبات العقلية التي يجب كونها بسيطة بحسب الخارج.

[١٩٤] وأما ثالثًا فهو أنّ اسم كل علم وضع بإزاء مفهوم إجمالي شامل له. فإن فصّل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حدًّا اسميًا له، وإن بيّن لازمه كان رسمًا اسميًا له وعلى التقديرين هو رسم حقيقيّ. وأما حدّه الحقيقي فإنما هو بتمثل حقيقة أجزائه أعني المسائل أو التصديقات في الذهن صرّحوا به، فتأمّل عن استبصار.

المسألة الثالثة: [في النسخ]

[١٩٥] النسخ وهو في اللغة الإزالةُ، ويستعمل[1] في النقل أيضًا. وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخّر.

[١٩٦] وأنكره اليهود وتمسّكوا في ذلك بأنّ المنسوخ إن كان متضمّنًا لمفسدة كان أعماله قبيحًا وإن لم يكن متضمّنًا لمفسدة كان رفعه قبيحًا. وغرضهم من ذلك القدح في شريعة نبينا عليه أفضل الصلوات لكونها ناسخة لشرائع من قبلنا.

[١٩٧] والجواب أنّ الرفع ليس المراد منه إبطال حكم المنسوخ ونقضه بل المراد منه رفع احتمال بقاء الحكم. فإنّ السيد إذا قال لعبده قُم ثم بعد ساعة قال له اقعد فليس[2] فيه إلا تخصيص وجوب القيام عليه بالوقت السابق على الأمر الثاني. وليس في الأمر الثاني نقض للأمر الأول ونفي له. إذ الأمر الأول لم يكن مقيّدة بالدوام حتى ينافيه الأمر الثاني بل كان مطلقًا.

١ ط: وقد يستعمل.
٢ ط + له.

[198] Neshin faydası: Neshin faydası hususunda iki temel yaklaşımdan söz edilebilir. Şer'î hükümlerin kulların maslahatları ve onlara lutuf ile muallel olduğu kanaatinde olan muhakkik ulemâya göre neshin faydası şudur: Kulların maslahatlarının asırlara, zamanlara ve şahıslara göre değişmesi mümkün olup, hükümler de bunlara göre değişir. Hükmün, zaman ve şahıslara göre değişmesi doktorun uygulayacağı tedavinin zamana ve şahıslara göre değişmesi gibidir. Doktor bir hastaya her bir gün o anın maslahatının gerektirdiği muayyen bir ilaç verir. Yerine göre ilk verdiği ilaca muhalif bir ilaç verebilir.

[199] Hükümlerin bir bâis ve illet olmaksızın tamamen Allah'ın iradesine dayalı olduğu kanaatinde olan kelâmcılara göre ise neshin faydasını açıklamak daha kolaydır. Şöyle ki; Allah Teâlâ dilediğini yapan mutlak hâkim olup, herhangi bir illet ve amaca dayalı olmaksızın bir hükmü kaldırıp, onun yerine başka bir hüküm koyabilir. Hele hele konulan hüküm amaç ve illetten münezzeh diğer fiilleri gibi birtakım maslahatlar ve hikmetler içeriyorsa. Bu görüşün tahkiki şudur: Dinî vaz'î hâdiseler ile tekvinî kevnî hâdiseler arasında fark yoktur. Allah Teâlâ dilerse bir hâdiseyi ona ilişkin emriyle vücuda getirir, sonra dilerse yine emriyle onu yok eder. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Bir şey yaratmak istediği zaman Onun yaptığı «Ol» demekten ibarettir. Hemen oluverir." (Yâsîn, 36/82) "Allah dilerse sizi yok eder ve yerinize yeni bir halk getirir." (Fâtır, 35/16) "Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit bırakır. Bütün kitapların aslı onun yanındadır." (Ra'd, 13/39)

[200] Hâdiselerin bir vakitte var olmasını gerektiren ilk emir ile başka bir vakitte onların yokluğunu gerektiren ikinci emir arasında bir çelişki ve aykırılık söz konusu olabilir mi? Zerre kadar aklı olan birinin bile böyle bir çelişkiyi tevehhüm edebileceğini sanmıyorum. Aynı şekilde, bir şeyin bir zamanda helal kılınıp, başka bir zamanda haram kılınması arasında da asla bir çelişki yoktur.

[١٩٨] ففائدة النسخ أما على تقدير كون الأحكام الشرعية معلّلة بمصالح العباد واللّطف بهم كما ذهب إليه المحققون فهو[1] أنه يجوز أن تختلف مصالح العباد باختلاف الأعصار والأوقات والأشخاص، فيختلف الأحكام بحسبها كما أنّ الطبيب يعالج المريض كل يوم بعلاج خاصّ يقتضيه مصلحة الوقت وربّما يخالف العلاج السابق.

[١٩٩] وأما على ما ذهب إليه المتكلمون من أنّ الأحكام مستندة إلى محض إرادة الله تعالى من غير داع وباعث فالأمر هيّن، لأنّ الله تعالي هو الحاكم المطلق الفعّال لِما يريد يجوز له أن يضع حكمًا ويرفع حكمًا لا لغرض ولا باعث لا سيما إذا كان متضمّنًا لمصلحة وحكمة كسائر أفعاله المنزّهة عن الأغراض والبواعث المشتملة على الحكم والمصالح الجمّة. وتحقيقه أنه لا فرق بين الحوادث الوضعية الدينية والحوادث الكونيّة التكوينيّة. فإنّ الله تعالى أوجد بعض الحوادث بأمره المتعلق به إذا شاء ثم أعدمه بأمره أيضًا إذا شاء كما قال تعالى: ﴿إنّما أمرهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سورة يس، ٨٢/٣٦) وقال تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ (سورة فاطر، ١٦/٣٥) وقال[2] تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (سورة الرعد، ٣٩/١٣).

[٢٠٠] فهل بين الأمر الأول المقتضي لوجود الحوادث في وقت وبين الأمر الثاني المقتضي لفنائه[3] في وقت آخر تناف أو تناقض؟ لا أظنّ أن ذا مسكة يتوّهم ذلك كذلك ههنا ليس بين تحليل الشيء في زمان وتحريمه في زمان آخر[4] تناف أصلًا.

---

١ ف: فهي.
٢ ط + الله.
٣ م – في وقت وبين الأمر الثّاني المقتضي لفنائه.
٤ ع – آخر.

Öte yandan, hâdis bir şeyin devam edeceği ve yok olacağı süre bizim açımızdan meçhul olsa bile Allah'ın ilminde muayyendir. İşte her bir şer'î hükmün devam edeceği süre ve değişeceği an, nübüvvet sarayının Hz. Muhammed'in son tuğlayı koymasıyla tamamlanmasına kadar gelip geçen süredeki önceki din mensuplarına meçhul olsa bile, Allah'ın ilminde muayyen ve mukarrerdir. Hz. Muhammed'den sonra nesh kapısı kapanmıştır. Çünkü o mekârim-i ahlâkı tamamlamış ve insanlar gerek nazarî kuvveleri gerekse amelî kuvveleri itibariyle kemâle ermiştir. İnsanların nazarî kuvvelerinin kemâle ermesi hak inanç esaslarının yerleştirilmesi sayesinde, amelî kuvvelerinin kemâle ermesi ise onları salih amellere yönlendirmek sayesinde olmuştur. Hz. Muhammed âlemi imanla ve salih amelle nurlandırmış ve Allah dinini vadettiği şekilde diğer tüm dinlere üstün kılmıştır. Önceki dinler ve bozuk inanışlar yok olup gitmiştir. Tevhidin güneşleri ve tenzihin ayları bütün ufuklarda parlamıştır. Allah'ım, satırlar sayfalarda kaldığı sürece sen Muhammed'e salât eyle!

Dördüncü Mesele: [Umumun Tahsisi Üzerine]

[201] Bil ki usûlcüler tahsis edilmiş âmm lafzı, mecâz saymışlardır. Çünkü âmm lafız bütün fertleri içine almak üzere vaz' edilmiş olduğu için, âmm lafzın bu fertlerin bir kısmı için kullanılması, vaz' edildiği anlamın dışında bir kullanım olur ve bir lafzın vaz' edilmiş olduğu anlamın dışında kullanılması mecâzdır.

[202] Bu anlayış bazı yönlerden tartışmaya açıktır. Şöyle ki; tahsis edilmiş âmm lafız, tıpkı "Her âlim adam saygındır." sözümüz gibidir. Kuşku yok ki, bu sözdeki tahsis, adam lafzının bütün fertleri hakkında vârit olmuş değildir. Yani bu söz sadece 'âlim adam' lafzının bütün fertleri hakkında vârit olmuştur. 'Her adam' sözü, 'her âlim adam' sözünün bir cüzü değildir. Aksine her lafzı bir cüz, adam lafzı ise başka bir cüzdür. Hâs lafızda kullanılan ise 'her âlim adam' ifadesidir. Bu ifade 'her adam' ifadesinin anlamı için vaz' edilmemiş, tersine kendisi için vaz' olunduğu lafız 'her adam'dır. Bu ise "her âlim adam" anlamında kullanılmamıştır.

وكما أن مدّة بقاء حادث وزمان فنائه معيّن في علم الله وإن كان مجهولًا لنا كذلك مدّة بقاء كل حكم شرعي وزمان تغييره كان مقررا ومعيّنًا في علم الله تعالى، وإن كان مجهولًا لأهل الأديان السالفة إلى أن تمّ قصر النبوّة بلبنته[1] وجود خاتم النبيين محمّد سيّد المرسلين عليه أفضل صلوات المصلّين. فانغلق بعده باب النسخ لما أنه عليه الصلاة والسلام تمّم مكارم الأخلاق وكمل الناس في قوّتهم النظرية بإفادة العقائد الحقة وفي قوّتهم العملية بإرشادهم إلى الأعمال الصالحة، ونوّر[2] العالم بالإيمان والعمل الصالح. وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده فاضمحل تلك الأديان السالفة والمقالات الفاسدة وأشرقت شموس التوحيد وأقمار التنزيه في أقطار الآفاق. اللّهم صلّ عليه ما اصطفت السطور في مصاف الأوراق.

المسألة الرابعة: [في تخصيص العموم]

[٢٠١] اعلم أنّ أرباب الأصول جعلوا العام المخصّص مجازًا. لأنه كان موضوعًا لجميع الأفراد فاستعماله في بعضها استعمال في غير ما وضع له فيكون مجازًا.

[٢٠٢] وفيه بحث فإنّ العام المخصّص مثل قولنا كل رجل عالم فهو مُكرّم ولا شك أن التخصيص فيه لم يرد على جميع أفراد الرجل بل على جميع أفراد الرجل العالم. وكل رجل ليس جزء لكل رجل عالم بل الكل جزء ورجل جزء آخر. فالمستعمل في الخاصّ مجموع كل رجل عالم وهو لم يوضع لمعنى كل رجل بل الموضوع له كل رجل وهو لم يستعمل في معنى كل رجل عالم.

---

١ ف: بلبنة.
٢ ف: نعد.

7. Fıkıh İlmi[*]

[203] Fıkıh iki şekilde tanımlanmaktadır. Birincisi, “kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir”, ikincisi ise “şer‘î amelî hükümleri tafsilî delillerden hareketle bilmek” şeklindedir. Birinci tanım, [fıkhın yanı sıra] kelâm, ahlâk ve tasavvuf ilmini de kapsadığı için daha genel bir tanımdır. Bu bakış açısı sebebiyle Ebû Hanîfe, kelâm ilmini “fıkh-ı ekber” olarak isimlendirmiştir.

[204] Fukahâ dinden olduğu zarurî olarak bilinen, yani dindar olan ve olmayan herkes tarafından bilinen namaz, oruç vb. şeylerin zarurî olarak dinden olduğu bilgisinin ıstılahî anlamda ‘fıkıh’ olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği konusunda ihtilaf etmiştir. Şâfiîler sadece nazar ve istidlal yoluyla elde edilen hükümleri bilmeyi fıkıh kapsamında gördükleri için, zarûrât-ı dîniyye kabilinden olan şeyleri bilmeyi fıkıh olarak isimlendirmezler. Hanefîler ise ister zarûrât-ı dîniyye kabilinden olsun, ister olmasın mutlak anlamda bütün şer‘î hükümleri bilmenin fıkıh olduğu görüşündedir. Bundan dolayı bazı muhakkik Hanefîler[2] fıkhı şöyle tanımlamışlardır: Fıkıh, hakkında vahiy zuhur eden, üzerinde icmâ oluşan bütün şer‘î amelî hükümleri, sahih bir istinbat melekesi ile delillerinden hareketle bilmektir.

[205] “Fıkıh zannî konulardan olmasına rağmen, fıkıh için “ilim” ifadesinin kullanılması nasıl doğru olabilir?” şeklindeki itiraza gelecek olursak;

[206] Bazı muhakkik Hanefîlerden naklettiğimiz son tanıma göre bunun cevabı şudur: Fıkıh kat‘îdir; zira fıkıh olduğu söylenilenin tamamı ki, bunlar hakkında vahiy olan ve üzerinde icmâ kurulan konulardır, kat‘îdir. [Dolayısıyla Hanefîlere göre sorudaki gibi bir problem söz konusu değildir.]

[207] İlk tanım açısından ise bu soruya iki şekilde cevap verilebilir:

Birincisi: İlim, kat‘î olan konular için kullanılmasının yanında tıp örneğinde olduğu gibi, zannî konular için de kullanılmaktadır.

---

* Çev. Osman Bayder

1 Bk. Sadruşşeria, *et-Tenkîh*, (*Şerhu't-Telvîh* ile), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty. I, 26-27.

٧- علم الفقه

[٢٠٣] وهو يطلق على معنيين: أحدهما معرفة النفس ما لها وما[١] عليها، وثانيهما العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. والأول أعم لشموله علم الكلام وعلم الأخلاق وعلم التصوف. ولهذا كان الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه[٢] يسمى الكلام فقهًا أكبر.

[٢٠٤] ثم اختلفوا في أنّ العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك ممّا[٣] اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتديّن وغيره هل يُعدّ من الفقه اصطلاحًا أم لا. فقالت الشافعيّة العلم بالأحكام إنما يسمي فقهًا إذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال فاصطلحوا على أنّ العلم بضروريات الدين ليس من الفقه. وقالت الحنفيّة العلم بالأحكام الشرعية مطلقًا فقه سواء كانت من ضروريات الدين أو لا. ولهذا عرّف بعض المحققين منهم الفقه بأنه العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الإجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها.

[٢٠٥] وما قيل من أنّ الفقه من باب الظنون فكيف يصحّ إطلاق العلم عليه.

[٢٠٦] فجوابه أما على التعريف المنقول عن بعض المحققين هو أنه مقطوع به. فإنّ الجملة التي ذكر أنها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وانعقد الإجماع عليه قطعية.

[٢٠٧] وأما على التعريف الأول فجوابه على وجهين:

الأول أنّ العلم كما يطلق على القطعيات يطلق على الظنيات كالطب.

---

١ ر، ط، ف – ما.
٢ ط: رحمة الله عليه.
٣ ر: ما.

İkincisi: Hüküm kat'î, ona ulaşma yolu zannîdir.[1] Çünkü Şâri'in hükümler konusunda zann-ı gâlibe itibar ettiği icmâ ve mütevâtir haber ile sabit olduğu için, zannî bir delil ile ulaşılan hüküm, Şâri'in kat'î bir nassı gibi olmuştur. Buna göre müçtehidin zann-ı gâlip ile ulaştığı bütün hükümler Allah'ın ilminde sabit olmuş bir hüküm olmakta ve zannî olan hüküm kat'î olmuş olmaktadır. Bu açıdan zannî konuları idrak etmek için "ilim" kelimesinin kullanılması doğru olmaktadır.

[208] Ancak bu söylenilenler, her müçtehidin görüşünü doğru kabul edenler/musavvibe[2] açısındandır. Sadece bir müçtehidin doğruyu tutturduğu görüşünde olanlar/muhattie açısından ise söz konusu soruya şöyle cevap verilebilir:

Müctehidin zanla ulaştığı hüküm ile amel etmek, hakkında kat'î delil olduğu için, kesin bir şekilde vâcibdir.

Her hüküm ki kendisiyle amel edilmesi kat'î şekilde vâcibdir, onun Allah'ın hükmü olduğu kat'î şekilde bilinmiş demektir; öyle olmasa, onunla amel etmek vâcib olmazdı.

Allah'ın hükmü olduğu kat'î şekilde bilinen her şey kat'î şekilde mâlum olmuş olur.

Öyleyse kendisiyle amel etmek vâcib olan her şey, kat'î şekilde mâlumdur.

Öyleyse, müctehidin zanla ulaştığı hüküm de kat'î şekilde mâlumdur.

Öyleyse fıkıh kat'î ilimdir. Zan onun vesilesidir.

[209] Fakat bu konuda tartışmaya açık noktalar vardır. Bunun üzerinde düşün! Şimdi birkaç mesele üzerinde duracağız.

Birinci Mesele: [Niyette Hata]

[210] *el-Hâvi's-Sağîr* adlı eserin müellifi Kazvinî, Râfiî'ye ve diğer bazı fakihlere tâbi olarak şöyle der: Bir kimse abdest alırken abdestsizlik durumunu giderme dışında bir şeyi gidermeye, mesela günahı gidermeye niyet etse; şayet bunu kasıtlı yaptıysa abdesti sahih değildir, yanlışlıkla yapmışsa abdesti sahihtir.

---

1 Yani fıkıhtaki zan, hükmün kendisinde değil, hükme ulaşma yolundadır.

2 Fıkıh usûlünde, zannî konularda her müçtehidin ulaştığı görüşü doğru kabul edenlere "musavvibe", içlerinden sadece birini doğru kabul edip, diğerlerini hatalı ama mazur kabul edenlere ise "muhattie" adı verilmektedir.

والثاني أنّ الحكم قطعي والظنّ في طريقه لأنه لما ثبت بالإجماع والخبر المتواتر أنّ الشارع اعتبر غلبة الظن في الأحكام صار ذلك بمنزلة نصّ قطعي من الشارع على أنّ كل حكم يغلب على ظنّ المجتهد، فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا. فيصحّ إطلاق العلم على إدراكه.

[٢٠٨] هذا على تقدير تصويب كل مجتهد. وأما على تقدير أنّ المصيب واحد فهو:

إنّ الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعًا للدّليل القاطع،

وكل حكم يجب العمل به قطعًا علم قطعًا أنه حكم الله وإلا لم[1] يجب العمل به،

وكل ما علم قطعًا أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعًا،

فكل ما يجب العمل به قطعًا معلوم قطعًا،

فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعًا،

فالفقه علم قطعي والظن وسيلة إليه.

[٢٠٩] وفيه ما فيه، فتأمّل فلنورد فيه مسائل.

المسألة الأولى: [في الخطأ في النيّة]

[٢١٠] ذكر صاحب **الحاوي الصغير** تبعًا للرافعيّ وغيره أنه لو نوى المحدث رفع غير حدثه، فإن كان عمدًا لم يصحّ طهارته وإن كان غلطًا صحّ.

---

١ ط – لم.

[211] Allâme Devvânî bu görüşe şöyle itiraz etmiştir: Niyet, kast etmekten ibarettir; gerçekleşmeyeceğine inanılan bir şeyi gidermeyi kastetmek insan bir tarafa, hayvan için bile imkânsızdır. Bu sebeple bir kimsenin, gerçekleşmeyeceğine inandığı bir şeyi gidermeyi kastetmesi ancak yanlışlıkla mümkün olabileceği için, yukarıda geçen ifadedeki "bunu yanlışlıkla yapmışsa" kaydı isabetli değildir. Önceki âlimlerimizin bu konuda dediklerini araştırdım ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin *et-Tenbih* adlı eserinde olduğu gibi, bazılarının bu kaydı zikretmediğini gördüm.

[212] Devvânî devamla şöyle der: Bu noktada "Fakihler bazen vukûu mümkün olmayan birtakım meseleleri farazî olarak zikretmişlerdir; bu meseleyi de bu kabilden sayalım." denilemez. Zira onlar gerçekleşmesi zâtı itibarıyla imkânsız olan şeyleri değil, mümkün olan şeyleri farazî olarak zikretmişlerdir. Niyetin zikredilen şekilde anlaşılmasında ise fıtrî bir zorunluluk olarak zâtı itibarıyla bir imkânsızlık söz konusudur. Şayet varlığı imkânsız olan şeyler farazî olarak zikredilmeye kalkışılırsa bu, bir kimsenin aynı anda niyet ettiğinin ve etmediğinin; namaz kıldığının ve kılmadığının farz edilmesi gibi, fıkhın bütün bölümlerinde geniş bir kapının açılmasına yol açar. Bu gibi şeyler şöyle dursun, fakihler tasavvur edilmesi daha kolay olan pek çok meseleyi imkânsız olduğu gerekçesiyle zikretmekten kaçınmışlardır. Buna örnek olarak zikrettikleri meselelerden biri şudur: İki kişi belli bir günde Zeyd'in Mısır'da şu işi yaptığına şahitlik etse, kadı ise aynı günde Zeyd'in Bağdat'ta olduğunu görse, Zeyd'in tayy-ı mekân yoluyla Mısır'a gidebileceği mümkün ise de kadı, şahitlerin şahitliğini kabul etmez. Zeyd'in aynı gün içinde Bağdat'tan Mısır'a gitmesi aklen muhal olmasa da âdeten muhaldir". Devvânî'nin ifadeleri burada bitti.[1]

[213] Ben derim ki, imkânsız olan nokta, bir kimsenin meydana geleceğine kanaat getirmediği bir şeyi gidermeyi kastetmesi değil, meydana gelmeyeceğine kanaat getirdiği bir şeyi gidermeyi kastetmesidir. İki cümle arasındaki fark büyüktür. Zira meydana geleceğine veya gelmeyeceğine asla kanaat getirilmeyen bir şeyin gerçekleşmesi mümkündür. Nitekim bir kimsenin meydana gelmesi veya gelmemesi konusunda tereddüt ettiği bir durumda da hüküm böyledir.

1 bk. Devvâni, *Enmuzecu'l-Ulûm*, 282.

[٢١١] واعترض عليه العلّامة الدوّاني بأن النيّة هو القصد وقصد إزالة مالم يعتقد حصوله مستحيل من الحيوان فضلًا عن الإنسان فلا يتصور نيّته رفع غير حدثه إلا غلطًا فالتقييد بالغلط غلط. وقد تتبّعتُ عبارات القدماء فوجدت بعضهم كالشيخ أبي اسحق في **التنبيه** لم يتعرّض لهذا القيد،[١] انتهى.

[٢١٢] ثم قال لا يقال الفقهاء قد يفرضون ما لا وقوع له فلتكن هذه الصورة من هذا القبيل لأنّا نقول إنهم قد يفرضون ما لا وقوع له[٢] من الممكنات دون الممتنعات بالذات. وهذه الصورة ممتنعة بالذات بالضرورة الفطريّة[٣] ولو التفت إلى فرض الأمور المستحيلة لانفتح[٤] باب واسع في جميع أبواب الفقه فكان لفارض أن يفرض أنه ينوي ولا ينوي، وأن يفرض أنه يصلّي ولا يصلّي بل هم يتحاشون[٥] عمّا هو أقرب من ذلك. قالوا لو شهد شاهدان على زيد بعمل معيّن في مصر في يوم معيّن وقد شاهده القاضي في ذلك اليوم في بغداد لم يقبل شهادتهما مع أنه يمكن مجيئه إلى مصر بطريق طيّ المكان، فإنّ ذلك محال عاديّ لا عقليّ إلى ههنا كلامه.

[٢١٣] أقول المستحيل هو قصد إزالة ما اعتقد عدم حصوله لا قصد إزالة مالم يعتقد حصوله. وشتّان ما بينهما لتحقق الثاني فيما إذا لم يعتقد أصلًا لا حصوله ولا عدم حصوله كما إذا كان شاكًّا ومتردّدًا في الحصول واللاحصول.

---

١ ط + قيدا.
٢ ع – فلتكن هذه الصّورة من هذا القبيل لانا نقول إنهم قد يفرضون ما لا وقوع له.
٣ س: الفرضية.
٤ س: لا تفتح.
٥ س: يتماشون.

[214] Bu meseledeki "abdest dışında bir şeyi kaldırmaya niyet etmek"ten maksat, abdestsizlik dışında bir şey için kullanılmaya uygun olmayan bir şeyi üzerinden kaldırmaya niyet etmektir. Mesela kişinin abdest alırken üzerindeki günahı kaldırmaya niyet etmesi gibi. Bu meselenin özü şudur: Abdestsiz bir kişi, abdestsizliğe zıt olan bir şeye yani abdestsizlik olarak kabul edilemeyecek bir şeye niyet etse mesela üzerindeki günahı kaldırmaya niyet etse bu durumda, eğer bunu kasten yapmışsa abdesti sahih değildir, hata ile yapmışsa abdesti sahihtir. Bu konuda bir problem yoktur. Biraz düşün, bilirsin!

İkinci Mesele: [Geniş Zamanlı Vâcibde Eda]

[215] Fakihler ve usûlcüler şu konuda ittifak etmişlerdir: Mükellef, geniş zamanlı vâcibi, vaktin başında yerine getirmezse ve o fiili yerine getirmeden öleceği konusunda zann-ı gâlibi varsa, vaktin başında vâcibi yerine getirmediği için asi olmuş olur. Çünkü onun zannına göre vakit dar zamanlı olmuştur ve dar vakitte vâcibi özürsüz olarak terk etmek isyandır. Şayet ölmez ve Şâri'in belirlemiş olduğu geniş zamanlı vaktin sonunda vâcibi yaparsa; fukahanın çoğuna göre Şâri'in belirlediği vakitte yaptığı için edadır. Bazı fukahaya göre ise onun bu fiili kazadır, çünkü onun zannı, vakti dar zamanlı hâle dönüştürmüş ve o, bu vakit bittikten sonra vâcibi yerine getirmiştir.

[216] Bu görüşe iki açıdan karşı çıkılmıştır.

1. Eğer bununla "üzerine kaza niyeti vâcib olan bir kaza" kast ediliyorsa bu, uzak bir görüştür. Çünkü kaza, bir şeyin muayyen vaktinin dışında yerine getirilmesidir. Oysa burada durum böyle değildir; çünkü bu vakit, söz konusu kişinin zannından önce eda vakti idi. Aslolan bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalması olduğundan, burada kazaya niyet gerekli değildir.

2. Eğer bununla "Kendi zannına göre vâcib, onun için dar zamanlı hâle gelmiş ve o, vakit çıktıktan sonra fiili yerine getirmiştir, dolayısıyla vaktinden sonra yapılan ibadet, kaza olmaktadır." kast ediliyorsa bu görüş de bâtıldır. Çünkü hatası açık olan zanna itibar edilmez.

[٢١٤] ثـم إنّ المـراد بنيّة رفع غيـر الحدث نيّة رفع[١] ما يصدق عليـه أنـه غيـر الحـدث كرفـع المعصيـة مثـلًا. فحاصـل[٢] المسـألة أنـه لـو نـوى المحـدث رفـع أمـر مغايـر للحـدث بـأن لا يصـدق عليه أنـه حـدث كرفـع معاصيه[٣] مثـلًا فـان كان عامـدًا لـم يصـحّ وإن كان غالطًـا[٤] صـحّ ولا غبـار[٥] فيـه، تأمّـل يعـرف.[٦]

المسألة الثانية: [في أداء الواجب الموسع]

[٢١٥] أجمـع الفقهـاء والأصوليّـون علـى أنّ المكلف لـو أخّـر الواجـب الموسـع عـن أول الوقـت مـع غلبـة ظنّ المـوت قبـل الفعـل لـو لـم يشـتغل بـه عصـى بتركـه[٧] فـي أول الوقـت،[٨] لأنـه قـد يضيّـق الوقـت بنـاءً علـى ظنّـه وتـرك الواجـب المضيّـق بـلا عـذر عصيـان وإن لـم يمـت ثـم فعـل الواجـب الموسـع فـي آخـر وقتـه فذهـب أكثـر الفقهـاء إلـى أنـه أداء لأنـه فعـل فـي وقتـه[٩] الـذي عيّنـه الشـارع.[١٠] وذهـب بعضهـم إلـى أنـه قضـاء لأنّ الظـن ضيـق وقتـه ففعلـه بعـد انقضـاء وقتـه فيكـون قضـاء.

[٢١٦] ورُدّ هـذا بأنـه إن أريـد بكونـه قضـاءً أنـه يجـب عليـه نيّـة القضـاء فبعيـد لأنّ القضـاء هـو الـذي يؤتـى خـارج وقتـه المعيّـن وهـذا ليـس كذلـك، لأنـه كان قبـل الظـنّ وقـت الأداء. والأصـل بقـاء الشـيء علـى مـا كان فـلا يجـب نيّـة القضـاء.

وإن أريـد بكونـه قضـاء أنـه قـد تضيّـق الوقـت عليـه بظنّـه وقـد مضـى ذلـك الوقـت فمـا فعـل بعـده يكـون قضـاءً فباطـل أيضًـا لأنّ الظـن البيّـن خطـؤه[١١] غيـر معتبـر.

١ ر، س، ط، ع – رفع.
٢ ف، م: في أصل.
٣ س: معصيته.
٤ ر، ط: وإن كان غالط؛ م: وإن غالطا.
٥ س: ولا اعتبار.
٦ ط: تعرف.
٧ ط: تركه.
٨ ر – مع غلبة ظنّ الموت قبل الفعل لو لم يشتغل به عصى بتركه في أوّل الوقت.
٩ ر – فذهب أكثر الفقهاء إلى أنه أداء لأنه فعل في وقته.
١٠ ر، س، ط، ع: الشرع.
١١ ط، ع، ف + لا يؤثر لا يقال يختار الشق الثاني قوله الظن البين خطأه.

[217] Biz deriz ki, bu iddia kabul edilemez. Çünkü kişi vaktin başında vâcibi yerine getirmediği zaman asi sayılır. Şayet burada zan itibara alınmamış olsaydı, zannının gereğini yapmayan kişi asi olmuş olmazdı. Çünkü biz, hatası ortaya çıkmadıkça zannın muteber olduğunu söylemekteyiz. Dolayısıyla hata olduğu ortaya çıkmadan önce söz konusu zan muteberdir ve o zannı terk eden asi olur. Zannın hatalı olduğu ortaya çıktıktan sonra ise ona itibar edilmez. Bu yüzden vakit de dar vakit hâline gelmez ve kılınan namaz da kaza değil eda olur.

Üçüncü Mesele: [Temettu‘ Haccı Üzerine]

[218] *el-Hidâye* müellifi şöyle demektedir: "Temettu‘, sahih bir ilmâm[1] ile ailesine dönmeksizin bir yolculukta iki *nüsuk*u yani umre ve haccı yapmaktır."

[219] Bazıları[2] buna şöyle itiraz etmiştir: "Bu tanıma göre bir yolculukta umreyi hac aylarından önce yapmak veya bir senenin hac aylarında umre, daha sonraki senenin hac aylarında hac yapmak da temettu‘ haccı olarak kabul edilebilir. Oysa bunlar temettu' haccı olmamaktadır. Dolayısıyla temettu‘ haccının şöyle ifade edilmesi gerekir: Temettu' aynı senenin hac ayları içerisinde bir yolculuk ile umre ve haccı yapmaktır…"

[220] Şeyh Ekmeleddin Bâbertî bu itiraza şöyle cevap vermiştir: "Musannifin [Merğinânî] zikrettiği, temettu‘un tefsiridir; hac ve umrenin aynı sene ve hac ayları içerisinde olması temettu‘un tarifi değil, şartıdır."[3]

[221] Faziletli fakihlerden bazıları Bâbertî'nin cevabına şöyle itiraz etmiştir:[4] "Bâbertî, eğer bununla tarif ile tarif edilen şeyin denk olmasının, tanımın gereklerinden olmadığını kast ediyorsa bu görüş tartışmaya açıktır. Ayrıca onun "Hac ve umrenin aynı sene ve aylar içinde olması temettu‘un tarifi değil, şartıdır." şeklindeki sözü de bir şey ifade etmemektedir. Çünkü câmi bir tanım zaten şartı içinde barındırmamakta ve Merğînânî'nin söz konusu tanımında şartlar yer almamaktadır. Bunu teemmül et!"

1 Hedy kurbanı sevk edilmeden, temettu‘a niyet edilmişse umre sonrasında vatanına dönmeye ilmâm-ı sahih denir.
2 Sa'dî Çelebî hâşiyesinde söz konusu eleştirinin İtkânî'ye ait olduğu belirtilmektedir. bk. *Haşiyetu Sadi Çelebi ale'l-İnâye* (*Fethu'l-Kadîr* ile birlikte), el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, Bulak 1315, II, 210.
3 Bâbertî, İnâye, *el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye*, Bulak 1315, II, 210.
4 Müellifin kaydettiği itiraz Sa'dî Çelebî'ye aittir. bk. age, II, 210.

[٢١٧] قلنا ممنوع لأنه لو ترك الفعل في أول الوقت لعُدّ عاصيًا فلو لم يكن معتبرًا لما كان التارك بموجبه عاصيًا. لأنّا نقول الظن يعتبر ما لم يتبيّن خطاؤه. فحينئذ يكون هذا الظن معتبرًا قبل ظهور الخطأ فبتركه يكون عاصيًا. وبعد ظهور الخطأ لم يعتبر فيكون الوقت غير مضيّق فيكون أداء لا قضاء.

المسألة الثالثة: [في الحجّ التمتّع]

[٢١٨] قال صاحب **الهداية** في باب التمتّع ومعنى التمتّع الترفّق بأداء النسكين[١] في سفر واحد من غير أن يلمّ باهله بينهما إلمامًا صحيحًا، انتهى كلامه.

[٢١٩] واعترض عليه بأنه غير مانع لدخول من ترفّق بأدائهما والعمرة في غير أشهر الحجّ في سفر واحد ومن ترفّق به في أشهر الحجّ في عامين وهما ليسا بمتمتّعين، فكان الواجب أن يقول هو الرفق بأداء النسكين في أشهر الحج من عام واحد في سفر واحد إلى آخره.

[٢٢٠] وأجاب عنه الشيخ أكمل الدين رحمه الله[٢] بأن ما ذكره المصنّف هو تفسيره وأما كون الترفّق في أشهر الحجّ من عام واحد فهو شرطه،[٣] انتهى.

[٢٢١] واعترض عليه بعض الفضلاء بأنه إن أراد ليس من لوازم التفسير المساواة فيه ما فيه، وقوله وأما كون الترفّق إلى آخره[٤] فلا يفيد شيئًا فإنّ المعرِّف بجامع ما انتفى فيه الشرط ولا بجامعه[٥] المعرَّف، فليتأمّل انتهى. المعرّف الأول[٦] على صيغة اسم الفاعل والثاني على صيغة اسم المفعول.

١ ع: التسكين.
٢ ط: رحمة الله عليه.
٣ ر، س، ط: شرط.
٤ ط – إلى آخره.
٥ س، ط، ع، ف: يجامعه.
٦ ط: الادل.

[222] Ben derim ki, Şeyh Bâbertî'nin buradaki kast ettiği tarif, hakiki değil lafzî tariftir, lafzî tarifte ise "tanım" ile "tanımlanan şey"in denk olması şart koşulmaz. Lafzî tarif, kendisiyle lafzın medlûlünün tefsirinin kast edildiği şey olarak tanımlanır. Lafzî tarifin 'daha genel olan' ile yapılması da mümkündür. Örneğin Araplar her tarafında dikenli dallar bulunan bitki için kullanılan *sa'dan* kelimesini tanımlarken "sa'dan bitkidir" demekte ve yine "su çeşmesi"ni tanımlarken "su çeşmesi küçük bir sudur" demekte ve *sa'dan* ile *su çeşmesi* kelimelerini daha genel olan ifadeler ile tanımlamaktadır. Buradaki şartın mahiyete ilişkin değil, sıhhate ilişkin bir şart olması da mümkündür. Bu durumda yukarıdaki tanım, temettu'un, hem sahih hem de fasit türünü kapsayan mutlak tarifi olmakta ve tanım ile tanımlanan şey denk olmaktadır. Bu konuyu düşün! Bu ince bir konudur, teemmül edilirse hakikati ortaya çıkar.

Dördüncü Mesele: Hüsün ve Kubuh Üzerine

[223] Hüsün ve kubuh meselesi kelâm, usûl ve fıkhın ortak konusudur.

[224] Hüsün ve kubuh kelâmda, Allah Teâlâ'nın fiillerinin güzel olarak nitelenip nitelenemeyeceği, çirkin şeylerin Allah Teâlâ'nın iradesi, yaratması ve dilemesi ile olup olmadığı açısından; fıkıh usûlünde ise emir ile sabit olmuş hükmün güzel, hakkında nehiy bulunan hükmün çirkin olması açısından bahis konusu olmaktadır. Fıkhî bütün meselelerin yüklemlerinin hüsün kubuh konusuna râci olması açısından ise fıkıh ilminin konusudur. Hüsün-kubuh, emir ve nehiy ile sabit olup, bunları bilmek fıkıh ilminde önemli bir iş olarak kabul edilmektedir ki, bu sayede güzel olmayan şey, emir ile; çirkin olmayan şey de nehiy ile sabit olmasın.

[225] Hüsün ve kubuh kelimeleri üç anlamda kullanılmaktadır:

1. Kemâl ve noksan anlamında sıfat olarak. Örneğin "İlim güzeldir" ve "Cehalet çirkindir." gibi.

2. Yapan kişinin amacına uygun olup olmaması anlamında. Buna maslahat ve mefsedet de denilmektedir.

[226] Bu iki anlamın (maslahat ve mefsedet) kendi nefislerinde olan sıfatlar için sabit olduğu ve kaynağının akıl olup, kişiden kişiye değiştiği konusunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Mesela Zeyd'in öldürülmesi düşmanları açısından maslahat olup düşmanlarının amaçlarına uygunken, sevenleri açısından mefsedet olup amaçlarına aykırıdır.

[٢٢٢] ثم أقول إنّ[١] مراد الشيخ أنه تعريف لفظي فلا يشترط فيه المساواة. قالوا التعريف اللفظي ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ. ويجوز بالأعم كقولهم سعدان نبت[٢] وصداء موبهة على أنه يجوز أن يكون الشرط شرط الصحة لا شرط الماهية. ويكون التعريف لمطلق التمتّع الشامل للصّحيح والفاسد فيكون مساويًا، تأمّل فإنه دقيق وبالتأمّل[٣] حقيق.

المسألة الرابعة: في الحسن والقبح

[٢٢٣] وهذه المسألة مشتركة بين العلوم الثلاثة.

[٢٢٤] فإنها كلاميّة من جهة البحث عن أفعال الباري تعالى هل يتّصف بالحسن، وهل يدخل القبائح تحت إرادته، وهل تكون بخلقه ومشيئته. وأصوليّة من جهة أنها بحث عن[٤] أنّ الحكم الثابت بالأمر يكون حسنًا وما يتعلق به النهي[٥] يكون قبيحًا. وفقهية من حيث إن جميع محمولات المسائل الفقهيّة ترجع إليهما ويثبتان بالأمر والنهى فمعرفتهما أمر مهم في علم الفقه لئلّا يثبت بالأمر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح.

[٢٢٥] ثم إنّ كلا من الحسن والقبيح يطلق على معان ثلاثة:

الأول صفة الكمال وصفة النقص كما يقال العلم حسن والجهل قبيح.

والثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة.

[٢٢٦] ولا نزاع في أنّ هذين المعنيين ثابتان للصّفات في أنفسها وانّ مأخذهما العقل ويختلف بالاعتبار. فإنّ قتل زيد مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم، ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم.

---

١ ر، ط: كان.
٢ ر، ط: بنت.
٣ بالتأمل.
٤ س: يبحث فيها من.
٥ ط: بالنهي.

3. Yapan kişiye bu dünyada övgü ve yergi, ahirette ise sevap ve ceza gerektiren anlamında. İşte Eş'arî ile Mu'tezile arasındaki ihtilaf noktası buradadır.

[227] Eş'arîlere göre bu anlamdaki güzellik ve çirkinliğin kaynağı şeriattır. Çünkü bütün fiiller, güzel ve çirkin olmak bakımından eşit olup, bizatihi hiçbiri övgü-yergi, sevap-ceza gerektirmez. Bir fiilin övgü-yergi, sevap-ceza gerektirmesi ancak Şâri'in emretmesi sebebiyledir, hatta durum aksine olsaydı hüküm, bu yönde olurdu.[1]

[228] Mu'tezileye göre ise güzellik ve çirkinlik aklî bir konudur. Onlara göre, şeriattan sarf-ı nazar edilse bile, fiillerin, fâile övgü ve sevap veyahut yergi ve cezayı gerektirecek güzel ve çirkin yönü vardır. Şu kadar var ki fiillerde bulunan bu yön; 1. bazen zarurî olarak bilinir. Mesela fayda ihtiva eden doğrunun güzel olması, zarar ihtiva eden yalanın çirkin olması böyledir. 2. Bazen araştırma/nazar yoluyla bilinir. Mesela zarar ihtiva eden doğrunun güzel olması ve yarar ihtiva eden yalanın çirkin olması böyledir. 3. Bazen de zarurî veya nazar yoluyla akıl, tek başına bir fiilin güzel veya çirkin olduğunu bilememekte, güzel veya çirkin olduğu o konuda şeriatın vârit olmasıyla bilinebilmektedir. Örneğin Ramazan ayının son gününde oruç tutmanın güzel oluşu ve Şevval ayının ilk gününde [yani Ramazan Bayramının birinci gününde] oruç tutmanın çirkin oluşu bunun gibidir. Bu son kısımda bir şeyin güzel veya çirkin olması, şeriatın bunu emir veya nehiy yoluyla ortaya koymasına bağlıdır. Ancak ilk iki durumda bir şeyin güzel ve çirkin olduğu akıl ile bilinebildiği için, şeriatın bu konulardaki emir ve nehiyleri, aklın ortaya koymuş olduğu hükmü teyit etmektedir, yoksa aklın koymuş olduğu hüküm, şeriatın gelmesine bağlı olmamaktadır.

[229] Hüsün kubuh konusunda bazı Hanefî meşâyıhın benimsediği başka bir ihtimal daha bulunmaktadır. O da şudur: Kulların bazı fiillerinin güzellik ve çirkinliği, aklın zâtı veya onun sıfatı için olur ve güzel ve çirkin olduğu akıl tarafından da bilinebilir. Mesela Hz. Peygamber'i tasdik etmenin vâcib oluşu buna örnektir. Çünkü bunun şeriata bağlı olması durumunda *devr* söz konusu olur. Bazı Hanefîlere ait bu görüş Eş'arî ile Mu'tezile arasında yer alan, fakat ikisine de muhalif bir görüştür.

---

1 Yani güzel olarak kabul edilen bir şey, Şâri' tarafından çirkin olarak addedilseydi o şey çirkin olacaktı.

الثالث تعلق المدح والذم عاجلًا والثواب والعقاب آجلًا. وهذا محل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة.

[٢٢٧] فعند الأشاعرة هو مأخوذ من الشرع لاستواء الأفعال في أنها في أنفسها لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب. وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع حتى لو عكس الأمر لانعكس الحال.

[٢٢٨] وعند المعتزلة عقلي فإنهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن أو قبح يقتضي مدح فاعله وثوابه وذمّه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار. وقد يدرك بالنظر[١] كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلًا. وقد لا يدركه[٢] العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن إذا ورد به الشرع علم أنّ فيه جهة محسنة أو مقبحة كحسن صوم[٣] آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوّال. فإدراك القبح والحسن في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالأمر والنهي. وأما كشفه عنهما[٤] في القسمين الأولين فهو مؤيّد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل.

[٢٢٩] وههنا احتمال آخر اتّخذه بعض مشايخ الحنفيّة مذهبًا. وهو أنّ حسن بعض أفعال العباد وقبحه يكونان لذات العقل[٥] أو لصفة له ويعرفان عقلًا أيضًا كوجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم. فإنه لو توقف على الشرع يلزم الدور وهذا المذهب برزخ بين مذهب الأشاعرة والمعتزلة ويخالف كلا منهما.

---

١ م – كحسن الصّدق النّافع وقبح الكذب الضّار. وقد يدرك بالنّظر.
٢ م: ولا يدرك به.
٣ ط – صوم.
٤ م – عنهما.
٥ س، ع، ف: الفعل.

[230] Mu'tezile mezhebinden farklılığı iki açıdandır. Birinci farklılık şöyledir: Mu'tezileye göre akıl, mutlak hâkim olup hem Allah hakkında hem de kullar hakkında güzellik ve çirkinliğe hüküm verir. Mu'tezileye göre akıl, Allah hakkında hüküm verebilir, çünkü *aslah* olanın Allah'a vâcib olması onlara göre akıl vasıtasıyladır. Aslah olanı terk etmesi Allah'a haramdır. Akıl kullar hakkında da hüküm verebilir, çünkü onlara göre Allah bir konuda hiçbir hükümde bulunmamış olsa bile, akıl fiillerin vâcib veya haram olduğuna hükmedebilir. Hanefî meşâyıha göre ise güzellik ve çirkinliğe hüküm veren Allah'tır. Allah, başkasının kendisi hakkında hüküm vermesinden veya başkasının bir şeyi kendisine vâcib kılmasından münezzehtir. Allah kulların fiillerini yaratan, bazılarını güzel, bazılarını çirkin kılandır. Bütün küllî ve cüz'î önermelerde Allah'ın muayyen bir hükmü ve açık bir kazası bulunmakta, Allah bunların zâhir ve bâtınlarını ihata etmektedir. Allah bütün bunlarda hayır veya şer; fayda veya zarar; hüsün veya kubuh vaz' etmiştir.

[231] İkinci farklılık şöyledir: Mu'tezileye göre akıl, güzellik ve çirkinliğin bilgisini *tevlid* yoluyla gerektirir. Hanefî meşâyıha göre ise akıl sadece bazı şeylerin güzel veya çirkin olduğunu bilmeye yarayan bir alettir, zira güzel veya çirkin olduğuna hükmedilen şeylerin çoğuna, akıl hiçbir şekilde muttali olamamaktadır, aksine bunların bilinmesi Resulün bildirmiş olmasına bağlıdır.

[232] Hanefî meşâyıha ait görüşün Eş'arî mezhebinden farklılığı ise şöyledir: Eş'arîlere göre Şâri' belirlemeden hüsün ve kubuh diye bir şey yoktur, hüsün kubuh sadece Kitap veya peygamber geldikten sonra bilinebilir. Hanefîlere göre ise akıl hüsün ve kubuhu üç şekilde bilebilir: 1. Bazılarını kesb olmaksızın bilir; mesela Hz. Peygamber'i tasdik etmenin güzelliği gibi. 2. Bazılarını kesb ile bilir; mesela deliller üzerinde ve önerme tertip etmede nazar ile elde edilen hüsün kubuh gibi. 3. Bazı güzellik ve çirkinlikler ancak Kitap veya peygamber vasıtasıyla bilinebilir. Şer'î hükümlerin çoğu böyledir. Teemmül et!

[٢٣٠] أما مخالفته لمذهب المعتزلة ففي أمرين. أحدهما أنّ العقل عندهم حاكم مطلق يحكم بالحسن والقبح على الله عزّ وعلا وعلى العباد. أما على الله فلأن الأصلح واجب على الله تعالى عندهم بالعقل فيكون تركه حرامًا عليه تعالى. وأما على العباد فلأن العقل عندهم يوجب الأفعال ويحرّمها من غير أن يحكم الله عزّ وعلا فيها بشيء. وعندهم الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو عالي[1] عن أن يحكم عليه غيره وعن أن يجب عليه شيء وهو خالق لأفعال[2] العباد جاعل بعضها حسنًا وبعضها قبيحًا. وله في كل قضيّة كلية أو جزئية حكم معيّن وقضاء مبيّن وإحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير أو شرّ ومن نفع أو ضرّ ومن حسن أو قبح.

[٢٣١] وثانيهما أنّ العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد. وعندهم العقل آلة لمعرفة بعض ذلك إذ كثير ممّا يحكم بحسنه وقبحه لم يطّلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل.

[٢٣٢] وأما مخالفته لمذهب الأشاعرة فهو أنّ الحسن والقبح عندهم ليس شيء[3] منهما إلا بجعل الشارع وأنهما لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبي. وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل إما بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم، وإما مع الكسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات، وقد لا يعرفان إلا بالكتاب والنبي صلى الله عليه وسلم[4] كأكثر أحكام الشرع، فتأمّل.

---

١ ع: عال.
٢ ط: أفعال.
٣ ط: بشيء.
٤ ف: عليه السلام.

8. Ferâiz İlmi[*]

[233] Ferâiz, ölen kişinin terekesinin varisler arasında nasıl paylaşılacağını ele alan ilimdir. Ferâizin mevzusunun ne olduğu hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Hanefî imamlara göre ferâizin konusu ‘tereke ve terekeye müstahak olan kişiler’dir. Hanefîler ferâizin konusunu bu şekilde kabul ettikleri için, fıkıh babları arasında ferâize yer vermemişlerdir. Çünkü fıkhın konusu ameldir ve zikredilen konu amel ile ilgili değildir. Şâfiîlere göre ferâizin konusu, en baştaki tanımın da işaret ettiği gibi terekenin, hak sahipleri/varisler arasında paylaştırılmasıdır. Şâfiîler, tanımları gereği fıkıh babları arasında ferâize yer vermişlerdir.

[234] Ferâiz ilmi, “Ferâizi öğrenin ve insanlara öğretin. Çünkü o, ilmin yarısıdır.” hadisinde geçtiği üzere ilmin yarısıdır. Zira ferâiz insanın iki hâlinden biri olan ölümü incelemektedir. Ferâiz meselelerinin Kur'ân-ı mecidde yer alması ona şeref olarak yeter. Bu ilmi ilk vaz‘ eden Allah Teâlâ'dır.

Birinci Mesele: [Harkâ Meselesi Üzerine]

[235] *el-Hâvî* adlı eserin şârihi Tâceddin İsmail el-Konevî Hz. Peygamber'in vefatından sonra harkâ meselesinde ihtilaf çıktığını ifade etmiştir. Harkâ meselesi ölen kişinin geride bir anne, bir kız kardeş ve bir dede bırakmasıdır. [Bunların ne kadar miras alacakları konusunda altı farklı görüş bulunmaktadır.]

1. Hz. Ebû Bekir'e göre anne malın üçte birini, dede ise kalan bütün malı yani üçte ikisini alır.[1]
2. Hz. Ömer'e göre, kız kardeş malın yarısını, kalan yarının üçte birini anne, üçte ikisini ise dede alır.
3. Hz. Osman'a göre, her biri üçte birlik kısmı eşit olarak alır.
4. Hz. Ali'ye göre kız kardeş yarısını, anne üçte birini, dede ise altıda birini alır.

---

* Çev. Osman Bayder

1 Bu durumda kız kardeş hiçbir pay almaz.

٨- علم الفرائض

[٢٣٣] هو علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تَرَكَة الميّت بين الورثة. واختلف في موضوعه فعند الأئمّة الحنفيّة موضوعه التركة ومستحقّوها. ولهذا لم يوردوها فيما بين أبواب الفقه لأنّ موضوعه العمل وهو لا يصدق على ما ذكر. وعند الشافعيّة موضوعه قسمة التركة بين المستحقّين كما يشير إليه التعريف المذكور. ولهذا أوردوه فيما بين أبواب الفقه.

[٢٣٤] ثم إنّ علم[1] الفرائض نصف العلم على ما ورد في الحديث النبوي عليه السلام:[2] «تَعَلَّمُوا الفَرَائِضَ وَعَلَّمُوهَا الناسَ فإنّهَا نِصْفَ العِلْمِ».[3] ووجهه أنها تختصّ بإحدى حالتي الإنسان وهي الممات. وكفى[4] لهذا العلم شرفًا أن مسائله بأعيانها منصوص عليها[5] في الكتاب المجيد. فواضعه الأول هو الله تعالى وفيه مسائل.

المسألة الأولى: [في مسألة الخرقاء]

[٢٣٥] قال تاج الدين إسمعيل القونوي شارح **الحاوي** وقع الخلاف بعد رحلة النبي صلى الله عليه وسلم في مسألة الخرقاء، وهي أنه مات رجل وترك أُمّا واختاً وجدًّا.

فحكم أبو بكر رضي الله[6] عنه[7] للأُمِّ بثلث المال وللجدّ بالباقي،

وعمر رضي الله عنه[8] حكم للأُختِ بالنصف ولـلأُمّ بالثلث الباقي وللجدّ بالثلثين الباقيين،

وحكم عثمان رضي الله عنه[9] لكل بالثلث،

وحكم علي رضي الله عنه للأخت بالنصف وللأُمّ بالثلث[10] وللجدّ بالسدس،[11]

---

١ س، ع: اعلم أن.
٢ س – النّبوي عليه السّلام.
٣ رواه ابن ماجه في سننه. ٢٧١٩.
٤ ف –كفي.
٥ ط: عليه.
٦ ر – عنه؛ س – رضي الله عنه.
٧ ف – عنه.
٨ ر – عنه؛ س – رضي الله عنه؛ ف: عليه.
٩ ر – عنه؛ س – رضي الله عنه.
١٠ م – وحكم علي رضي الله عنه للأخت بالنّصف ولِلأمّ بالثّلث.
١١ ر: بالثلث.

5. İbn Mes'ûd'a göre, kız kardeş malın yarısını alır, kalan yarısı anne ve dede arasında bölüştürülür.

6. Zeyd b. Sâbit'e göre ise anne tüm malın üçte birini, dede kalanın üçte ikisini, kız kardeş ise kalanın üçte birini alır. İmam Şâfiî, Zeyd b. Sâbit'in görüşünü esas almıştır. Zira Hz. Peygamber "Ferâizi en iyi bileniniz Zeyd"dir buyurmuştur.

İkinci Mesele: [Kız - Kız kardeş - Oğlun Kızı Meselesi]

[236] Huzeyl b. Şurahbîl'den şöyle nakledilmiştir: Biri, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye "Bir kimse ölse ve geride bir kız kardeş, bir kız ve bir de oğlun kızı kalsa mirasları nasıl bölüştürülür?" diye sordu. Ebû Mûsâ Eş'arî "Kız yarısını alır, kalanı da kız kardeş alır" diye cevap verdi. Ebû Mûsâ el-Eş'arî daha sonra soruyu soran kişiye, gidip İbn Mes'ûd'a aynı soruyu sormasını ve verdiği cevabı kendisine bildirmesini ister. Adam soruyu İbn Mes'ûd'a sorunca İbn Mes'ûd şöyle cevap verir: "Ben Resûlullah'ın böyle bir konuda şu hükmü verdiğini gördüm: Kız yarısını alır, üçte ikiyi tamamlamak için oğlun kızı altıda bir alır. Kalanı [yani üçte birini] da kız kardeş alır". Adam aldığı cevabı Ebû Mûsâ'ya iletince şöyle cevap verir: "Bu büyük âlim [İbn Mes'ûd] aranızdayken bana bir şey sormayın!" Bununla kız kardeşin, kız ile beraber asabe olduğuna istidlal edilmiştir.

Üçüncü Mesele: Avl Meselesi üzerine

[237] Bilmiş ol ki, meselenin paydası/mahreç toplanan paylara yetmediğinde, tereke, o paydadan daha fazla bir rakama yükseltilir, sonra taksim edilir. Böylece vârislerin hepsinin payları bir oran üzere noksanlaşır. Paydanın arttırılma işlemi fıkıh literatüründe "avl" olarak adlandırılmaktadır. Bu konuda ilk hüküm veren Hz. Ömer olmuştur. Onun hilâfeti zamanında paydanın paylara yetmediği bir miras meselesi vuku bulmuş, o da bu durumu sahâbeyle istişare edince Hz. Abbas "Payları avledin!" diyerek avl yöntemine işaret etmiştir. Sahâbe ona tâbi olmuş, kimse de buna karşı çıkmamıştır. Sadece Hz. Ömer'in vefatından sonra Hz. Abbas'ın oğlu bunun istisnasıdır. Ona "Hz. Ömer'in döneminde buna karşı çıksaydın ya!" diye soranlara "Ondan çekindim, onun heybeti korkutucu idi" şeklinde cevap vermiştir.

وابن مسعود رضي الله عنه[1] حكم بالنصف للأخت ولكل من الجدّ وألأُمّ بنصف الباقي،

وزيد بن ثابت حكم للأُمّ بثلث الكل وللجدّ بثلثي الباقي وللأخت بالثلث الباقي. والشافعيّ أخذ بقول زيد لأنّ النبي عليه[2] السلام قال في شأنه أفرضُكم زيد.[3]

المسألة الثانية: [فيمن خلف أختًا وبنتًا وبنت ابنٍ]

[٢٣٦] رُوي عن هذيل ابن شرحبيل أنّ رجلًا سأل أبا موسى الأشعري عمّن خلف أختًا وبنتًا وبنت ابنٍ. فقال للبنت النصف والباقي للأخت. ثم قال للسّائل سلْ ذلك عن ابن مسعود وأخبرني عمّا يجيب به. فلمّا سأله قال رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى للبنت بالنصف ولبنت ابنٍ بالسدس تكملةً لثلثين وللأخت بالباقي. فلمّا أخبر السائل أبا موسى الأشعري بذلك قال لا تسألوني عن شيء مادام هذا الخبر فيكم وبهذا يستدل على أنّ الأخت مع البنت عصبة.[4]

المسألة الثالثة: مسألة العَول

[٢٣٧] واعلم[5] أنّ المخرج مهما ضاق عن الوفاء بالفروض المجتمعة فيه ترفع التركة إلى عدد أكثر من ذلك المخرج، ثم يقسم حتى يدخل النقصان في فرائض جميع الورثة على نسبة واحدة ويطلق في عرف الفقهاء على هذا الرفع العول.[6] وأول مَن حكم به عمر رضي الله عنه فأنه وقع في عهده صورة ضاق مخرجها عن فروضها فشاور الصحابة فيها. فأشار العبّاس إلى العول فقال اعيلوا الفرائض، فتابعوه على ذلك ولم ينكره أحد إلا ابنه بعد موته. فقيل له هلّا أنكرتَه في زمن عمر رضي الله عنه فقال هبته[7] وكان مهيبًا.

---

١ س – رضي الله عنه.
٢ ط + الصلوات.
٣ حديث مشهور في وصف الصحابة الكرام، رواه الترمذي ٣٧٩٠ وغيره.
٤ م + الله أعلم؛ رواه الترمذي غي كتاب الفرائض ٢٠٩٣.
٥ ط – اعلم.
٦ س: الدفع العولى.
٧ ر: هيبته.

9. Hilâf İlmi*

[238] İlm-i hilâf, kat‘î burhanlar getirmek sûretiyle şer‘î hüccetlerin ortaya konulmasının, şüphelerin giderilmesinin ve ihtilaflı delillerin kusurlarının keyfiyetinin bilindiği bir ilimdir. Bu, mantık ilminin bir kısmı olan cedeldir. Ancak bu, dinî maksatlara tahsis edilmiş bir cedeldir. Bazen şu şekilde tarif edilir. Hilâf ilmi, kendisi ile imkân ölçüsünde herhangi bir vaz‘ın korunmasına ve herhangi bir vaz‘ın yıkılmasına muktedir olunan bir ilimdir. Bu yüzden şöyle denilmiştir: Cedelci, ya bir vaz‘ı koruyan mücîb/cevap veren ya da bir vaz‘ı yıkan sâil/soru sorandır. Burada birtakım meseleler vardır.

Birinci Mesele: İlletin Mûcebini Kabul Etmek Üzerine

[239] Âmidî şöyle demiştir: Bu mesele, sonuçta delilinden dolayı bir hüküm istidlalde bulunan kişinin çıkardığı şeyi, tartışmalı olan hükmün kabulü gerekmeyecek bir şekilde kabul etmeye râcidir. Her ne zaman bu şekilde bir itiraz ileri sürülürse, istidlalde bulanan kişi tıkanır, cevap veremez. Çünkü mesele için koyduğu delilin, tartışılan konu ile ilgili olmadığı açığa çıkar. İlletin mûcebini kabul konusu iki kısma münhasırdır. Bu şekilde olmasının nedeni şudur: İstidlalde bulunan kişi delilini, ya kendi görüşünün ve imamından nakledilen görüşün doğru olduğunu göstermek için ortaya koyar ya da hasmının görüşünün dayanağı olduğunu düşündüğü delili iptal etmek için ortaya koyar.

[240] Şayet birinci durum söz konusu ise bunun misali, Şâfiî'nin kısası gerektiren bir suç işleyip, Harem'e sığınan kişi hakkında söylediği "Bu kişiye kısasın uygulanmasının cevazının sebebi mevcuttur, dolayısıyla bu kişiye kısasın uygulanması câizdir." sözüdür. Buna karşı hasım, şöyle demektedir: Bu delilin gereğini yani Harem'e sığınan kişiye kısasın gerekli olduğunu ben de kabul ediyorum. Bana göre de bu kişiye kısas uygulanması câizdir. Tartışma ise bunun için Harem'in dokunulmazlığının çiğnenmesi hakkındadır.[1]

---

* Çev. Davut İltaş

1 Yani bu kişiye işlediği cinayet sebebiyle kısasın gerekli olduğunu kabul ediyoruz, fakat bunun için Harem-i şerîf'in dokunulmazlığının çiğnenmesini kabul etmiyoruz. Dolayısıyla bu kişiye Harem sınırları içinde kısas uygulanmaz.

٩- علم الخلاف

[٢٣٨] وهو علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ودفع الشبه وقوادح الأدلة الخلافيّة بإيراد البراهين القطعية. وهو الجدل الذي قسم من المنطق إلا أنه خصّ[١] بالمقاصد الدينية. وقد يعرّف بأنه علم يقتدر به على حفظ أيّ وضع وهدم أيّ وضع كان بقدر الإمكان. ولهذا قيل الجدليّ إما مجيب يحفظ وضعًا أو سائل يهدم وضعًا وفيه مسائل.

المسألة الأولى: في القول بالموجَب على صيغة اسم المفعول

[٢٣٩] قال الآمدي حاصله يرجع إلى تسليم ما اتّخذه المستدل حكمًا لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه. ومهما وجّه على هذا الوجه كان المستدل منقطعًا لأنه يتبيّن به أنّ ما نصبه من الدليل[٢] لم يكن متعلقا بمحل النزاع. وهو منحصر في قسمين وذلك لأنّ المستدل إما أن ينصب دليله على تحقيق مذهبه وما نقل عن إمامه[٣] من الحكم أو على إبطال ما يظنّه مدرَكًا لمذهب خصمه.

[٢٤٠] فإن كان الأول فهو كما قال الشافعيّ رحم الله[٤] في الملتجئ إلى الحرم:[٥] وجد سبب جواز استيفاء القصاص فكان استيفاءه جائزًا. فقال الخصم أقول بموجب هذا الدليل فإنّ استيفاء القصاص جائز عندي وإنما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم.

---

١ ف، م: أخص.
٢ ط + إن.
٣ ط: إمام.
٤ ط: رحمة عليه.
٥ ف: الجزم.

[241] İkinci durum söz konusu ise bunun da misali, Şâfiî'nin babanın oğlunun cariyesinden çocuk edinmesi meselesinde söylediği "Babanın, oğluna cariyenin kıymetini ödemesinin vâcib olması, mehir de ödemesinin vâcib olmasına engel değildir. Nitekim bir cariyeye ortak olan iki ortaktan birinin cariyeden çocuk beklemesi hâlinde de durum aynıdır." sözüdür. Yine Şâfiî'nin musakkal[1] ile öldürme meselesinde söylediği "Vesiledeki farklılık, tıpkı vesilenin ulaştırdığı şeydeki farklılık gibi kısasın vâcib olmasına engel değildir." sözü de buna örnektir. Buna karşılık hasım şöyle demektedir: "Ben de bu delilin gereğini kabul ediyorum. Cariyenin kıymetinin vâcib olması, mehrin vâcib olmasına engel değildir. Yine vesiledeki farklılık, vesile ile ulaşılanda farklılığa engel teşkil etmez. Ancak burada tartışma, mehrin ve kısasın vâcib olması konusundadır. Belirtilen engellerin iptal edilmesinden mehir ve kısasın vâcib olmasının ispatı gerekmez. Çünkü bunu gerektiren sebebin ortadan kalkması veya başka bir engelin bulunması ya da şartın ortadan kalkması mümkündür.

[242] İlletin gereğinin kabul edilmesinin bu ikinci türü, münazaralarda birinci türünden daha fazla vârit olur. Şu açıdan ki, hükümlerin kapalılığına nazaran, bunların dayandığı delillerin kapalılığı daha fazladır. Delillerdeki kapalılığın daha fazla olmasının nedeni ise delillerin çok olup, şubelere ayrılması ve bunlardan hangisinin hasmın dayandığı delil olduğunun bilinmemesidir. Hükümlerde ise durum bundan farklı olup, hükümlerden zühul edilmesi konusunda ittifak çok azdır. Bu yüzden mezhep imamından nakledilen hükmün dayandığı deliller konusunda değil de bu hükmün bilinmesi konusunda bazen havâs ve avâm ortak olur. Dolayısıyla belli bir delilin, imamın dayandığı delil olmasına inanma konusundaki hata ihtimali, delilden kaynaklanan hükmün imama nispet edilmesindeki hata ihtimalinden daha yüksektir."[2]

İkinci Mesele: [Abdestte Tertip Üzerine]

[243] Şâfiî, abdestte tertibin vâcib olduğu görüşündedir. Bu konudaki gerekçesi şudur: Hz. Peygamber, abdest almış ve uzuvları da birer kere yıkamakla yetinmiş ve ardından "Bu, Allah'ın onsuz namazı kabul etmeyeceği abdesttir." demiştir.

1 Musakkal, silah olmayan ve kılıç, mızrak gibi kesme ve delme özelliği bulunmayan fakat genellikle öldürmeye elverişli olan taş, demir ve odun gibi nesnelerdir.

2 bk. Amîdî, *el-İkhâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, II, 355-356.

[٢٤١] وإن كان الثاني فهو كما قال الشافعيّ[١] رحمه الله[٢] في مسألة إيلاد الأب جارية ابنه: وجوب القيمة لا يمنع من[٣] إيجاب المهر كاستيلاد أحد الشريكين أو قال[٤] في مسألة القتل بالمثقّل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسّل إليه. فقال الخصم أقول بموجب هذا الدليل وأنّ وجوب القسمة لا يمنع من وجوب المهر والتفاوت في الوسيلة لا يمنع التفاوت في المتوّسل إليه. وإنما النزاع في وجوب المهر ووجوب القصاص. ولا يلزم من إبطال ما ذكر من الموانع إثبات وجوب المهر والقصاص لجواز انتفاء المقتضي لذلك أو وجود مانع آخر أو فوات شرط.

[٢٤٢] وورود هذا النوع من القول بالموجب أغلب في المناظرات من ورود النوع الأول من جهة أنّ خفاء المدارك أغلب من خفاء الأحكام لكثرة المدارك وتشعّبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف الأحكام. فإنه قلّما[٥] يتّفق الذهول عنها، ولهذا قد يشترك في معرفة الحكم المنقول عن الإمام الخواصّ والعوام دون معرفة المدارك. فكان احتمال الخطأ في اعتقاد كون المدرك المعيّن هو مدرك الإمام أقرب من احتمال الخطأ[٦] فيما ينسب إلى الإمام من الحكم المدلول عليه.

المسألة الثانية: [في الترتيب في الوضوء]

[٢٤٣] ذهب الشافعيّ[٧] إلى وجوب الترتيب في الوضوء واستدل بأنّ النبي صلى الله عليه وسلم توضّأ واقتصر في غسل أعضاء الوضوء على مرّة واحدة. ثم قال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة بدونه.

---

١ ع + روى.
٢ ر، س، ط – رحمه الله.
٣ ف – من.
٤ ط: وقال.
٥ ط: فلما.
٦ ع، م – في اعتقاد كون المدرك المعين هو مدرك الإمام أقرب من احتمال الخطأ.
٧ ط + رحمة الله عليه؛ ف + رحمه الله.

[244] Sadruşşerîa, bu delile şu şekilde itiraz etmiştir: Durum şu iki şıktan hâlî değildir. Hz. Peygamber bu abdestte ya sağı, sola takdim etmiştir ya da solu, sağa takdim etmiştir. Her iki takdirde de bu delil uyarınca sağdan veya soldan başlamanın vâcib olması gerekir ki, bunu söyleyen hiç kimse yoktur.

[245] Allâme Devvânî ise şöyle denilmesinin mümkün olduğunu söylemiştir: Hz. Peygamber'in, bu rivayetteki abdestte, câiz olduğunu beyân etmek için yıkamaya soldan başlamış olması muhtemeldir. Uzuvları yıkamaya soldan başlamanın vâcib olmaması ise konuya ilişkin yaygın sahih rivayetlerle bilinmektedir. Şöyle ki Hz. Peygamber'in abdest alırken, ayakkabılarını giyerken ve diğer hâllerinde sağdan başlamayı sevdiği rivayet edilmektedir. Ya da şu izahı tercih ederiz. Hz. Peygamber, bu abdestte yıkamaya sağdan başlamıştır. Sağdan başlamanın vâcib olmadığı ise onun diğer hâlleriyle ve sözleriyle bilinmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in abdest alırken, ayakkabılarını giyerken vs. sağdan başlamayı sevdiğine delâlet eden sahih hadislerin devamı sağdan başlamanın vâcib değil, bilakis müstehap olduğuna delâlet eder ki, bunda bir tartışma yoktur. Tartışma bunun vâcibliği konusundadır.[1]

[246] Derim ki, Devvânî'nin bu sözü tartışmaya açıktır. Çünkü burada üzerinde durulan, hâricî mukaddimelerin dikkate alınması bir tarafa bırakılmak sûretiyle bizzat bu delilin kendisidir.

[247] Sonra Devvânî, şöyle demiştir: Derim ki, ilm-i hilâf kâidesi uyarınca farzet ki, bu delile binaen bu hadisin muktezası yani, ifade ettiği anlam iki el ve iki ayak arasında tertibin vâcib olduğu olsun. Fakat bu ikisinin yani sağdan veya soldan başlamanın vâcib olduğu, bizim ve sizin tarafınızdan ittifakla düşmüştür. Dolayısıyla bu ikisi hakkında vücûba mani olan bir durum sabit olup, hadisin muktezası, bu ikisi dışında bir mani olmaksızın kalmıştır. Mukteza sabit olup, mani ortadan kalktığına göre hüküm sabit olur ki, tertibin vâcib oluşu, bu ikisi dışında bir mani ve muarız olmaksızın sabit olur.

[248] Derim ki, Sadruşşerîa'nın itirazı özetle şudur: Bu delile göre, bu ikisinin vücûbunun düşürülmesi konusunda sizin bize muvafakat etmemeniz gerekir. Dolayısıyla "Bu ikisinin vâcib olduğu, ittifakla düşmüştür." demenin bir faydası yoktur. Çünkü biz diyoruz ki, farzet ki, durum böyledir. Fakat sizin deliliniz, bu ikisinin vâcib olmasının düşürülmemesini gerektirir. Dolayısıyla sizin bu deliliniz, müddeânın bundan geri kalması yani delilin, iddia edilen şey için yeterli olmaması sebebiyle doğru değildir.

---

1 bk. Devvânî, *Enmûzecü'l-Ulûm*, 283.

[٢٤٤] واعترض صدر الشريعة على هذا الدليل بأنه لا يخلو الحال من أنه صلى الله عليه وسلم قدّم اليمين على اليسار أو اليسار على اليمين في هذا الوضوء. وعلى التقديرين يلزم بناءً على هذا الدليل أن يجب التيامن أو التياسر ولا قائل به.

[٢٤٥] قال العلّامة الدوّاني يمكن أن يقال لعلّه[١] تياسر في هذا الوضوء، لبيان الجواز وعدم وجوب التياسر[٢] معلوم من الروايات الصحيحة الشائعة، حيث روي أنه كان صلى الله عليه وسلم يحبّ التيامن في طهوره[٣] وتنعّله وسائر أحواله أو يختار أنه لعلّه تيامن وعدم وجوب التيامن معلوم من سائر أحواله وأقواله. فإنّ سياق الأحاديث الصحيحة الدالة على أنه صلى الله عليه وسلم كان يحبّ التيامن في طهوره[٤] وتنعّله إلى آخره. يدلّ على أنه ليس واجبًا بل مستحبًّا ولا نزاع فيه وإنما النزاع في الوجوب، انتهى كلامه.

[٢٤٦] أقول لا يخفى ما فيه فإنّ الكلام في نفس هذا الدليل مع قطع النظر عن ملاحظة المقدمات الخارجة.

[٢٤٧] ثم قال: وأقول على قاعدة علم الخلاف هب أن مقتضى الحديث بناءً على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين. لكن وجوبهما ساقط بالاتّفاق منّا ومنكم فثبت المانع من الوجوب في حقّهما وبقي المقتضى فيما سواهما بلا مانع. وإذا ثبت المقتضى وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عداها من غير مانع ومعارض، انتهى.

[٢٤٨] وأقول حاصل اعتراض صدر الشريعة أنه يلزمكم بناءً على هذا الدليل أن لا توافقونا في إسقاط وجوبهما، فلا ينفع القول بأنّ وجوبهما ساقط بالاتّفاق. لأنّا نقول هب أنّ الأمر كذلك، لكن دليلكم يقتضي عدم إسقاط وجوبهما فدليلكم غير صحيح لتخلّف المدّعي عنه.

---

١ ع: لعلة.
٢ ع: التيامن؛ ف — التياسر.
٣ ر، م: ظهوره.
٤ ر، ف، م: ظهوره.

Üçüncü Mesele: [Kalbetme Üzerine]

[249] Özetle kalbetme, cami illetin fer‘de, fer‘in hükmünün, istidlalde bulunan kişinin görüşü olan aslın hükmüne muhalif olacak şekilde varlığını gerektirdiği iddiasıdır. Bu, ya itirazcının görüşünü tashih etmesiyle olur ki, birbirini nefyetmesi sebebiyle bundan, istidlalde bulunan kişinin görüşünün bâtıl olması sonucu çıkar ya da doğrudan istidlalde bulunan kişinin görüşünü açık bir şekilde veya iltizam yoluyla iptal etmesiyle olur.

[250] Birincinin misali, Hanefî birinin "İtikâfta oruç şarttır. Çünkü itikâf bir yerde vakit geçirme/bekleme olup Arafat'ta vakfede olduğu gibi tek başına kurbet olmaz." demesi ve bunun üzerine Şâfiî olan birinin de "Arafat'ta vakfede olduğu gibi, itikâfta oruç şart değildir." demesidir:

[251] İkincinin misali ise Hanefî birinin başın meshi meselesinde "Başın meshedilmesi, abdest uzuvlarından bir uzvun dörtte biri ile takdir olunur. Dolayısıyla diğer uzuvlarda olduğu gibi asgari miktarı mesh için yeterli olmaz." demesi, bunun üzerine Şâfiî olan birinin de görüşü, asgari olan miktar ile yetinilmesi olup, bunu ispat etmediği hâlde "Diğer uzuvlarda olduğu gibi bir uzvun dörtte biri ile takdir olunmaz." demesidir.

[252] Üçüncünün misali ise Hanefî birinin "Görülmeyen bir şeyin satılması, ivazlı bir alım-satım olup, nikâh akdinde olduğu gibi, iki ivazdan birinin bilinmemesine rağmen sahih olur." demesi ve bunun üzerine Şâfiî birinin de şöyle demesidir: Böyle bir alım-satımda, nikâh akdinde olduğu gibi, görme muhayyerliği sabit olmaz. Çünkü görme muhayyerliği akdin sahih olmasının sonucudur. Sonuç mevcut olmadığına göre ki, burada sabit olan sonuç görme muhayyerliğidir, sonucu gerektiren şey de ki, bu da akdin sahih olmasıdır, mevcut olmaz.

İlm-i hilâf konusunda bu kadarlık bilgi ile yetinelim.

المسألة الثالثة: [في القلب]

[٢٤٩] القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفةً حكمه لحكم الأصل والذي هو مذهب المستدل. وذلك إما بتصحيح المعترض مذهبه فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما أو بإبطاله لمذهب المستدل ابتداءً إما صريحًا أو بالالتزام.

[٢٥٠] مثال الأول أن يقول الحنفيّة الاعتكاف يشترط فيه الصوم لأنه لبث، فلا يكون بمجرّده قربةً كالوقوف بعرفة. فيقول الشافعيّ فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة.

[٢٥١] ومثال الثاني أن يقول الحنفيّ في مسألة أنّ مسح الرأس يقدر بالربع عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفي أقله كسائر الأعضاء. فيقول الشافعيّ فلا يقدر بالربع كسائر أعضائه ومذهبه أنه[١] يكتفي بالأقل ولم يثبته.

[٢٥٢] مثال الثالث أن يقول الحنفيّ بيع غير المرئي بيع معاوضة فيصح مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح. فيقول الشافعيّ فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح فان خيار الرؤية لازم الصحة فإذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة.

ولنكتفِ بهذا القدر.

١ س: أن.

10. Tasavvuf İlmi*

[253] Tasavvuf, kendisi ile insan türünden kemâl sahiplerinin saadetleri yolunda yükselme keyfiyetinin ve derecelerinde kendilerine ârız olan hâllerin beşer takati ölçüsünde bilindiği bir ilimdir. Bu derecelerin ve makamların, layık-ı veçhile ibareye dökülmesi ise mümkün değildir. Çünkü ibareler, dilcilerin anlayışının ulaştığı anlamlar için konulmuştur. Bedeninin kuvvelerinden gâib olan şöyle dursun, ancak zâtından gâib olanın ulaşabileceği mânalara gelince bu anlamların lafızlarla ifade edilmesi bir yana, bu anlamlar için birtakım lafızlar konulması mümkün değildir. Nasıl ki, akılla bilinen hususlar, vehim ile idrak edilemezse, vehimle bilinen şeyler hayal ile idrak edilemezse ve hayaller de duyular ile idrak edilemezse aynı şekilde ayne'l-yakîn ile müşahede edilme konumunda olan şeylerin ilme'l-yakîn ile idrak edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla ayne'l-yakîn müşahede edilmesi gereken bir şeyi isteyen kişinin, açıklanmasını istemeksizin buna, müşahede ile ulaşmaya çalışması gerekir. Çünkü bu, akıl tavrının ötesinde bir tavırdır. Şiir:

Tasavvuf ilmi, öyle bir ilimdir ki, onu ancak hak ile tanınmış fitnat sahibi bilir
Ona şahit olmayan kimse onu bilemez, kör olan güneş ışığına nasıl şahit olabilir

[254] Biz, tasavvuf hakkında bizim açımızdan mümkün olacak şekilde konuşacağız, işin hakikatini en iyi bilen Allah'tır. Şimdi tasavvuf ilmine dair bazı meselelere yer verelim.

Birinci Mesele: Sûfîlerin, Ne Zaman "Sûfî" Diye İsimlendirildikleri Üzerine

[255] İmam Kuşeyrî (rah) şöyle demiştir: "Allah size rahmet etsin, biliniz ki, Hz. Peygamber'den sonra müslümanların en faziletlileri, yaşadıkları dönemde "Resûlullah'ın arkadaşları" ismi dışında özel bir isimle isimlendirilmemişlerdir. Çünkü ona arkadaş olmanın üstünde bir fazilet söz konusu değildir. Bu yüzden onlara "sahâbe" denilmiştir.

---

* Çev. Davut İltaş

١٠- علم التصوف

[٢٥٣] هو علم يعرَف به كيفية ترقّي أهل الكمال من النوع الإنساني في مدارج سعاداتهم والأمور العارضة لهم في درجاتهم بقدر الطاقة البشرية. وأما التعبير عن هذه الدرجات والمقامات كما هو حقّه فغير ممكن. لأنّ العبارات إنما وضعت للمعاني التي وصل إليها فهم أهل اللّغات. وأما المعاني التي لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته فضلًا عن قوى بدنه فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ فضلًا عن أن يعبّر عنها بالألفاظ. فكما أنّ المعقولات لا يدرك بالأوهام، والموهومات لا يدرك بالخيالات، والمتخيّلات لا يدرك بالحواسّ كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين لا يمكن أن يدرك بعلم اليقين. فالواجب على مَن يريد ذلك أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن يطلبه بالبيان فإنه طَور وراء طَورِ العقل شعر:

علم التصوف علم ليس يعرفه — إلا أخو فطنةٍ بالحق معروف
وليس يعرفه مَن ليس يشهده — وكيف يشهد ضوء الشمس مكفوف

[٢٥٤] ونحن نتكلم فيه حسبما يتيسّر لنا من القال[1] والله أعلم بحقيقة الحال، فلنورد مسائل.

المسألة الأولى: في أنه متى سميت الصوفية صوفية

[٢٥٥] قال الإمام القشيري رحمه الله[2] اعلموا رحمكم الله أن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتسمّ[3] أفاضلهم في عصرهم بتسمية عَلَم سوى صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم إذ لا أفضليّة فوقها فقيل لهم الصحابة.

---

١ ر، ط: المقاسي.
٢ ر، ط- حمه الله.
٣ ط: يسم؛ ر، ف: يلتتم.

İkinci kuşaktakiler onlara yetişince bunlardan sahâbeye arkadaşlık edenler de "tâbiûn" yani tâbi olanlar diye isimlendirildiler. Sonra insanlar farklılaştı ve mertebeleri birbirinden ayrıldı. İnsanların din konusuna aşırı özen gösteren havâstan olanlarına, zâhid ve âbid denildi. Sonra bidat zuhur etti ve fırkalar arasında çekişmeler ortaya çıktı. Her fırka kendi içlerinde birtakım zâhidlerin bulunduğunu iddia etti. Nefislerini Allah ile koruyan ve kalplerini gaflet afetlerinden muhafaza eden Ehl-i sünnet'in seçkinleri, mutasavvıf ismi ile diğerlerinden ayrıldılar. Hicrî iki yüz yılından önce bu büyük şahsiyetler için bu isim meşhur oldu.[1]

İkinci Mesele: Ârif, Zâhid, Âbid Arasındaki Fark ve Bunların Maksat ve Taleplerinin Beyânı Üzerine

[256] Bil ki[2] bir şeyi isteyen kimse, işe önce kendisini matlubundan uzaklaştırdığına inandığı şeylerden yüz çevirmekle, sonra kendisini matlubuna yaklaştıracağına inandığı şeye yönelmekle başlar ve bu iş, matlubunu bulduğunda sona erer. Hakk'ı talep eden kimsenin başlangıçta Hakk'ın dışındaki şeylerden, özellikle de kendisini Hakk'ı talep etmekten meşgul edecek şeylerden, yani dünya malından ve güzelliklerinden yüz çevirmesi, sonra kendisini Hakk'a yaklaştıracağına inandığı şeylere yönelmesi gerekir. Onu Hakk'a yaklaştıracak olan şeyler de ibadetlerdir.

[257] Dünya malından ve süslerinden yüz çeviren kimse, zâhid ismi, ibadetlere devam eden kimse de âbid ismi ile anılır. Sonra sâlik, Hakk'ı bulduğunda, ilk bulduğu derece marifettir. İşte ârif, kendi sırrında Hakk'ın nurunun sürekli bir şekilde parlamasını isteyerek tefekkürü ile ceberut kutsiyetine yönelen kimsedir. Öyleyse Hak taliplerinin hâlleri, bu üç hâldir. Fakat bu hâller, maksatlarının farklılığına bağlı olarak şahıslarda bazen tek başlarına, bazen de toplu bir şekilde bulunur. Çünkü ârif olmayanın züht ve ibadetten maksadı, ârifin bunlara ilişkin maksadından ayrıdır. Zira ârif olmayan zâhid, bir mal karşılığında başka bir mal satın alan tacir gibidir. Ârif olmayan âbid de ücret almak için çalışan işçi gibidir.

---

1 bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halîl Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 21.

2 bk. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, nşr. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire ty., IV, 57-76.

ولمّا أدركهم أهل العصر الثاني سمي مَن صحِب الصحابةَ بالتابعين. ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواصّ الناس ممّن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهّاد والعباد. ثم ظهرت البدعة وحصل التداعي بين الفِرق فكل فريق ادّعوا أن فيهم زهّاد، فانفرد خواصّ أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة.

المسألة الثانية: في الفرق بين العارف والزاهد والعابد وبيان أغراضهم ومطالبهم

[٢٥٦] فاعلم أنّ طالب الشيء يبتدئ بإعراض عمّا يعتقد أنه مبعّد عن المطلوب. ثم بإقبال على ما يعتقد أنه مقرّب إليه وينتهي عند وجدان المطلوب. فطالب الحق يلزمه في الابتداء أن يعرض عمّا سوى الحق لاسيّما ما يشغله عن الطلب أعني متاع الدنيا وطيّباتها. ثم يقبل[١] على ما يعتقد أنه يقرّبه من الحق وهي العبادات.

[٢٥٧] فالمعرض عن متاع الدنيا ومزخرفاتها[٢] يخصّ باسم الزاهد. والمواظب على فعل[٣] العبادات يخصّ باسم العابد. ثم إذا وجد الحق فأول درجات وجدانه هي المعرفة. فالعارف هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديمًا لشروق نور الحق في سره.[٤] فإذن أحوال طلّاب الحق هي هذه الثلاثة. لكنها قد يوجد[٥] في الأشخاص عل سبيل الانفراد وقد يوجد[٦] على سبيل الاجتماع بحسب اختلاف الأغراض. فإنّ غرض غير العارف من الزهد والعبادة يغاير غرض العارف منهما. فإنّ الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر[٧] يشتري متاعًا بمتاع. والعابد غير العارف يجري مجرى أجير يعمل لأخذ أجرة.

---

١ ط: يقيد.
٢ س: وزخرفاتها؛ ف، م: ومن خرفاتها.
٣ ر، ع: نقل، ط: ونفل.
٤ س: سيره.
٥ س: توجد.
٦ س: توجد.
٧ س: تاجرا.

[258] Ârife gelince, onun, Hakka yöneldiği ve Hakk'ın dışındakilerden yüz çevirdiği hâldeki zühdü, yöneldiği şeyi tercih ederek kendisini Hak'tan alıkoyacak şeylerden uzak durmasıdır; Hak'tan, O'nun dışındaki şeylere yöneldiği hâldeki zühdü de Hakk'ın dışındaki şeyleri hakir görerek O'nun dışındaki her şeye tekebbürle bakmasıdır. Ârifin ibadetine gelince, başlangıç noktası iradesi olan himmetlerini, şehevî, gazabî ve benzeri arzularını ve hayalî ve vehmî nefsânî kuvvelerini terbiye etmesidir. Bu sayede bu himmet, arzu ve kuvvelerinin tamamını cismanî âleme meyledip, bunlarla meşgul olmaktan sıyırarak bunları aklî âleme taşır ki bu kuvveler, aklî âleme yönelmesi hâlinde ârife eşlik eder. Şöyle ki, bu eşlik etme, bir alışkanlık hâline gelir, bu kuvveler için bir melekeye dönüşür ve bunlar, müşahede hâlinde akılla çekişmez ve sırrı sıkıştırmaz. Bunun sonucunda akıl bu âleme ulaşır ve altındaki tüm kuvveler de Cenâb-ı Hakk'a yönelme yolunda ona katılır.

[259] Diğer yandan ârif, ancak zikri zâtından dolayı yüce olan Hakk-ı Evvel'i ister; Hak'tan başkasını da ancak Hak için ister. Ârif, sadece zâtından dolayı tercih edilen Hak dışında hiçbir şeyi, O'nu bilmeye/irfana tercih etmez.[1] Ârifin dışındakiler ise bazen sevaba ulaşmayı ve cezadan kaçınmayı irfana tercih eder. Zira ârif olmayan kişi, irfanı bu iki şeyden dolayı ister.

[260] Arifin ibadetine gelince, ârif kendisini, muradı olan ve zâtından dolayı tercih edilen Hakk-ı Evvel'e kıyas ile düşünürse, onun bu ibadeti, sadece Hak ile ilgili olur. Hak ve ibadetten her birini, diğerine kıyas ile düşünürse, bu durumda ibadete kıyas ile Hakk'ı düşünmesi itibariyle O'na ibadet etmiş olur, çünkü O, ibadet edilmeye layık olandır; Hakk'a kıyas ile ibadeti düşünmesi itibariyle yine O'na ibadet etmiş olur, çünkü ibadet, kendisi için şerefli bir nispettir. Ârifin ibadeti, ârif olmayan zâhidde olduğu gibi, sevabı arzulama ya da cezadan korkma sebebiyle değildir.

1 Tûsî, İşârât şerhinde bunu şu şekilde açıklamıştır: "Çünkü Hakkı bilme ârife göre zâtından dolayı tercih edilen bir şey değildir. Nitekim müellif, ileride "İrfanı, irfandan dolayı tercih eden kimse, ikinciyi kabul etmiş olur" sözünde bunu açıklayacaktır."

[٢٥٨] وأما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجّهًا إلى الحق معرضًا عمّا سواه تنزّه[1] عمّا يشغله عن الحق إيثارًا لما قصده. وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتًا من الحق إلى ما سواه تكبّر على كل شيء غير الحق استحقارًا لِما دونه. وأما عبادته فارتياض لهممه التي مباديها إرادته وغرماته[2] الشهويّة والغضبيّة وغيرهما. ولقوى نفسه الخياليّة والوهميّة ليجرّها جميعًا عن الميل إلى العالم الجسمانيّ والاشتغال بها إلى العالم العقلي مشيّعة إيّاها عند توجّهه إلى ذلك العالم[3] بحيث تعتاد تلك التشييع ويصير ذلك ملكة لها فلا تنازع العقل ولا يزاحم السرّ حالة المشاهدة. فيخلص العقل إلى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من القوى منخرطة معه في سلك التوجّه إلى ذلك الجناب.

[٢٥٩] ثم إنّ العارف لا يريد إلا الحق الأول جلّ ذكره لذاته، ولا يريد شيئًا غيره إلا لأجل الحق، ولا يؤثر شيئًا على العرفان إلا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته. أما غير العارف فقد يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فإنه يريد العرفان لأجلهما.[4]

[٢٦٠] وأما عبادة العارف فإن لاحظ العارف نفسه بالقياس إلى الحق الأول الذي هو مراده[5] ومؤثر لذاته فمتعلقة[6] بالحق فقط. وإن لاحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس إلى الآخر فباعتبار ملاحظة الحق بالقياس إلى العبادة فيعبده، لأنه مستحقّ للعبادة وباعتبار ملاحظة العبادة بالقياس إلى الحق فيعبده، لأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة في الثواب أو لرهبة من العقاب كما للزّاهد غير العارف.

---

١ ر: بتنزه.
٢ ف: عزمات.
٣ س – الجسمانيّ والاشتغال بها إلى العالم العقلي مشيعة إياها عند توجهه إلى ذلك العالم.
٤ س: لأجلها.
٥ ر: مراد.
٦ ر، س، م: فمتعلّقه.

Nasıl böyle olsun ki! Şayet belirtilen sevap arzusu ve ceza korkusu, ârifin ibadetinin gayesi olmuş olsaydı, bu durumda arzu edilen sevap ya da korkulan cezanın, her ne kadar bu ikisinde Hakk'a ibadet eden âbidin matlubu bulunsa da Hakk'a ibadet etmeye sevk eden sebep olması gerekirdi. Bu durumda Hak, gayenin dışında bir şey olurdu. Bunun da ötesinde Hak, istenilen gaye olan sevaba ulaşmak veya cezadan kurtulmak için bir vasıta olur ki, bu durumda gaye Hak değil, bizzat ibadetin yapıldığı şey, yani sevap arzusu ve ceza korkusu olur.

[261] Kim dünyadan el etek çeker ve sevap arzusu veya ceza korkusu ile Hakk'a, ibadet ederse, acınmayı hak eder. Çünkü o kişi, Hak ile sevincin hazzını tatmamış, demektir. Onun bilgileri nâkıs hazlar ile birlikte bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kişi, nâkıs hazlara iştiyak duyar ve bunların ötesindekinden gafildir. Âriflere kıyas edildiğinde bu kişinin misali, tecrübe sahiplerine kıyasla çocuğun misali gibidir. Zira çocuklar, yetişkinlerin elde etmek için hırs gösterdikleri şeyden habersiz olup, oyunun güzelliklerine dalmak kendilerine yeterli gelince, aklı başında olanların/büyüklerin bunlardan hoşlanmayarak yüz çevirmelerine ve başka şeylere sarılmalarına hayret ederler. Hakiki mutluluğu mütalaa edemeyen kimseler de aynı şekilde olup, bir şey isteyen kör bir kimse gibidirler. Zira kör, eli ile önüne gelen şeye sarılır; bu sarıldığı şey, istediği şey olsun ya da olmasın fark etmez. Dolayısıyla ârif olmayanın zühdü, kerhen bir zühttür. Çünkü bu kimse, her ne kadar zâhidlerin sûretinde olsa da tabiatı itibariyle hissî, nâkıs hazlara karşı insanların en hırslı olanıdır. Zira o, bu hazları, daha sonra yani ahirette bunun kat kat fazlasının verilmesini istediği için terk eder. Allah'a da ancak ahirette bunlardan kendisine bol bol vermesi, dolayısıyla lezzetli yiyecek, hoş içecek ve güzel kadınlara kavuşmak üzere yeniden diriltilmesi için ibadet ve itaat eder. Dolayısıyla bu kimse hem dünyada hem ahirette gözünü ancak midesinin, fercinin ve dilinin lezzetlerine diker.

[262] İsâr yollarında, kutsiyetin hidayetiyle basiret sahibi olan ârif ise gerçek hazzı tanır ve yüzünü bu gerçek hazza çevirir. Bunu yaparken de rüşt yolundan alınıp, zıddına yöneltilen noksan kişinin de her ne kadar bu noksan ve acınan kişi, peygamberlerin vaadi uyarınca çabası karşılığında umduğu ve istediği hissî lezzetlere nail olsa da bağışlanmasını ister.

كيف ولو كانت الرغبة والرهبة المذكورتان غايتين لعبادة العارف لزم أن يكون الثواب المرغوب فيه أو العقاب المرهوب عنه هو الداعي إلى عبادة الحق. وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل يكون واسطةً إلى نيل الثواب أو الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق.

[٢٦١] فمن يتزّهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب أو رهبة من العقاب فيستحقّ أن يرحم عليه لأنه لم يطعم لذّة البهجة به. وإنما معارفته مع اللذّات الناقصة فهو جنون إليها غافل عمّا وراها. وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى أرباب التجارب. فإنهم لما غفلوا عن طيّبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيّبات اللعب صاروا يتعجّبون من أهل الجدّ إذا عدلوا عنها كارهين لها عاكفين على غيرها. كذلك من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقيّة كالأعمى الذي يطلب شيئًا، فإنه يعلق يده بما يليه سواءً كان ما أعلق به يده مطلوبه أو لَا. فزُهدُ غير العارف زهدُ عن كُره، لأنه مع كونه في صورة الزهّاد[١] احرص الخلق بالطبع على اللذّات الحسية[٢] الناقصة. فإنه إنما تركها ليستأجل أضعافها.[٣] وإنما يعبد الله ويطيعه ليخوّله في الآخرة شبعة[٤] منها فيبعث[٥] إلى مطعم شهيّ[٦] ومشرب هنيّ[٧] ومنكح بهيّ فلا يرفع بصره في أولاه وأخراه إلا إلى[٨] قبقبة ودبدبة ولقلقة.[٩]

[٢٦٢] وأما العارف المستبصر بهداية القدس في طرق الإيثار فقد عرف اللّذة[١٠] الحق وولّى وجهه نحوها مترحّمًا على هذا الناقص المأخوذ عن رشده إلى ضدّه وإن كان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكدّه من اللذّات الحسية حسب ما وعده الأنبياء عليهم السلام.

١ س: الزاهد.
٢ ط: حسنة.
٣ س: ليساجل أصعافها.
٤ ر: شبعه؛ س: شعبة.
٥ ر، ع: فينبعث.
٦ ع: ينتهي.
٧ ط: منئ.
٨ ط – إلى.
٩ ط: لققة.
١٠ ر، ط: لذة؛ س: لذات.

Üçüncü Mesele: [Sûfîlerin Hâllerinin Beyânı Üzerine]

[263] Bu mesele, âriflerin, hareketlerinin başlangıcından Hak Teâlâ'ya ulaşma olan son noktasına varıncaya kadar Hak yolundaki seyr-i sülûklarında bir düzen hâlinde gerçekleşen hâllerin beyânı ve ulaştıkları menzillerde kalplerine doğan şeylerin kısaca açıklaması hakkındadır.[1]

[264] Deriz ki, sâliklerin hareketlerinin dereceleri bir düzene göredir:

[265] Birincisi, onların irade diye isimlendirdikleri hâldir. Bu, Mebde-i Evvel'e has olan ve eserleri, kabiliyetlerine göre hazır olanların üzerine taşan zâtî kemâli tasavvur ettikten ve O'nun varlığını, mutmain bir şekilde kesin olarak tasdik ettikten sonra bürüyen hâldir. İster bu tasdik, burhânî bir kıyastan kaynaklanan yakînî bir tasdik olsun, ister Allah Teâlâ'ya giden yolu gösteren peygamberlerin sözlerinin kabulünden kaynaklanan imanî bir tasdik olsun fark etmez. Bu hâl, zeval bulmayan ve değişmeyen urvetü'l-vüskâ'ya yapışmayı arzu etme hâlidir. Sonra bu hâl, kutsî âleme yolculuk hareketinin başlangıcıdır. Bu hâlin gayesi, bu âlem ile ittisal ruhunu elde etmedir. Bu derecesi devam ettiği sürece sâlik, mürîddir.

[266] İkincisi, riyazettir. Bu hâl nefsi, arzularından nehyetmek ve ona, Mevlâ'sına itaati emretmektir. Riyazet, birtakım sınıflara ayrılır ki, bunların en hassas olanı, âriflerin riyazetidir. Çünkü onlar başka bir şeyi değil, Allah'ın rızasını isterler. Zira O'nun dışındaki her şey, O'ndan alıkoyar. Bu yüzden âriflerin riyazeti, nefsi, Allah'ın dışındakilere yönelmekten men etmek ve onu, O'nun tarafına yönelmeye zorlamaktır ki, bu sayede O'na yönelmek ve O'nun dışındakilerden uzak durmak nefis için bir meleke hâline gelsin. Diğer yandan riyazetten asıl maksat, gerçek kemâle ulaşmaktır. Bu da istidadın hâsıl olmasına bağlıdır. İstidadın meydana gelmesi ise hâricî olsun, dâhilî olsun mutlak olarak engellerin ortadan kalkması şartına bağlıdır. Öyleyse bu açıdan riyazet, üç maksada yöneliktir:

1 bk. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, IV, 77-99.

المسألة الثالثة: [في بيان أحوال الصوفية]

[٢٦٣] في بيان أحوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدء حركتهم إلى نهايتها التي[1] هي[2] الوصول إليه تعالى وشرح ما يسنح لهم في منازلهم إجمالًا.

[٢٦٤] فنقول درجات حركات السالكين مترتبة:[3]

[٢٦٥] أولها: ما يسمّونه هم[4] الإرادة، وهي حالة تعترّي[5] بعد تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ الأول الفائضة آثاره على المستعدين بقدر استعداداتهم. والتصديق بوجوده تصديقًا جازمًا مع سكون نفس سواء[6] كان يقينيًّا[7] مستفادًا من قياس برهانيّ أو كان إيمانيًّا مستفادًا من قبول قول الهادين إلى الله تعالى. وتلك الحالة هي الرغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول[8] ولا تتغير. ثم هي مبدأ حركة السير[9] إلى العالم القدسي وغايتها نيل[10] روح الاتّصال بذلك العالم فما دامت درجة هذه[11] فهو مريد.

[٢٦٦] وثانيها:[12] الرياضة وهي نهي النفس عن هواها وأمرها بطاعة مولاها. وهي أصناف أدقّها رياضات العارفين لأنهم يريدون وجه الله تعالى لا غير. وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق[13] وإجبارها على التوجّه نحوه ليصير الإقبال عليه والانقطاع عمّا دونه ملكة لها. ثم إنّ الغرض الأصليّ من الرياضة هو نيل الكمال الحقيقي وهو موقوف على حصول الاستعداد وهو مشروط بزوال الموانع مطلقًا خارجية أو داخلية فإذن الرياضة بهذا الاعتبار موجّهة نحو ثلاثة أغراض.[14]

---

١ ف – التي.
٢ ط: هو.
٣ ر، س، ط: مرتبة.
٤ ر، ط – هم.
٥ ط: طعترى.
٦ م: سواه.
٧ ط: يقينا.
٨ ف، م – لا تزول و.
٩ ط: السر.
١٠ ع ينسل.
١١ ف: م: لهذه.
١٢ ط: الثاني.
١٣ ر: الله، ط: الله الحق.
١٤ ر، م: أعراض.

Birinci maksat, Hakk'ın dışındakileri, yoldan uzaklaştırmak ki, bu hâricî engellerin ortadan kaldırılmasıdır.

İkinci maksat, tahayyül ve tevehhüm kuvvesinin, en alt taraftan kutsî tarafa çekilebilmesi ve diğer kuvvelerin de zorunlu olarak kendisine tâbi olması için, nefs-i emmâreyi, nefs-i mutmainneye itaat ettirmektir. Bu da dâhilî engellerin, yani hayvanî saiklerin ortadan kaldırılmasıdır.

Üçüncü maksat, uyanık olması için sırrın latif bir hâle getirilmesidir. Sırrın latif hâle getirilmesi ise kemâle ulaşmak için gerekli olan kabiliyetin kazanılmasıdır. Çünkü sırrın, latif bir şey ile münasebeti ancak onunla taltif edilmesiyle mümkündür. Sırrın letafet kazanması da bu sırda aklî sûretlerin, süratli bir şekilde temessül etmesinden ve şevk ve vecdi harekete geçiren ilâhî şeylerden kolayca etkilenmesi için hazır olmasından ibarettir.

[267] Diğer yandan bu maksatlardan her biri, bu maksada ulaşmaya yardım edecek şeylere hastır.

[268] Birinci maksada gelince, buna yardım edecek şeylerden biri, ârif-lere nispet edilen gerçek zühttür, yani sırrı, Hak'tan alıkoyacak şeylerden uzak durmaktır.

[269] İkinci maksada gelince, buna yardım edecek şeylerden üç tanesini zikredelim:

[270] Bunlardan biri, tefekkürün eşlik ettiği ibadettir. Çünkü ibadet, bütün varlığıyla bedeni nefse tâbi kılar. Şayet nefis, ibadetle birlikte tefekkür ile Cenâb-ı Hakka yönelirse insan, bunun etkisinin sırrı ile yani bütün varlığı ile Hakk'a yönelmiş olur. Aksi takdirde ibadet şekavetin sebebi olur. Nitekim Allah Teâlâ "Vay hâline o namaz kılanların ki, onlar namazlarının özünden uzaktırlar." (Mâûn, 107/4-5) buyurmaktadır. Bu ibadetin, ikinci maksada yardım şekli şudur: Bu ibadet, elde ettiği alışkanlık ile himmetlerini ve nefsânî kuvvelerini, aldanma tarafından uzaklaştırarak Hak tarafına yaklaştırması için, ârif olan âbidin himmetleri ve nefsinin kuvveleri için bir tür riyazettir.

أحدها تنحية ما دون الحق عن الطريق وهو إزالة الموانع الخارجية.

والثاني تطويع النفس الأمّارة المطمئنّة لينجذب التخيّل والتوّهم من الجانب السفلي إلى الجانب القدسيّ ويشيّعها سائر القوى ضرورة. وهو إزالة الموانع الداخلية[١] أعني الدواعي الحيوانية.

والثالث تلطيف السر للتّنبّه[٢] وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال. فإنّ مناسبة السرّ مع الشيء لا يمكن[٣] إلا بتلطيفه ولطف السر عبارةً عن تهيّئه لأن يتمثّل[٤] فيه الصورة العقلية بسرعة. ولأن ينفعل عن الأمور الإلهية المهيّجة[٥] للشّوق وللوجد بسهولة.

[٢٦٧] ثم إنّ كل واحد من هذه الأغراض يختصّ بما يعِين على الوصول إلى ذلك الغرض.

[٢٦٨] أما الغرض الأول فممّا يعِين عليه الزهد الحقيقي المنسوب إلى العارفين أعني التنزّه عمّا يشغل السر عن الحق.

[٢٦٩] وأما الثاني فنذكر ممّا يعين عليه ثلاثة أشياء:

[٢٧٠] أحدها العبادة المشفوعة[٦] بالفكر. إذ العبادة تجعل البدن بكليته متابعًا للنّفس. فإن كانت النفس مع ذلك متوجّهة إلى جناب الحق بالفكر صار الإنسان بسرّ أثره[٧] مقبلًا على الحق وإلا فصارت العبادة سببًا للشّقاوة. كما قال عزّ وجلّ: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الذينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ (سورة الماعون، ١٠٧/٤-٥) ووجه إعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هي أنها رياضة ما لهمم[٨] العابد العارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب[٩] الغرور إلى جانب الحق.

---

١ ر، ط: الداخلة.
٢ ط: للتنبيه، ف: للتفص.
٣ ط: تمكن.
٤ س: يشتمل.
٥ ع: المهتجة.
٦ س: المشغولة.
٧ ط: بشرشره.
٨ س، ف، م: ما لهم.
٩ ر، ط: جانب.

[271] Bunlardan ikincisi, nağmeler/elhândır. Bunların ikinci maksada yardım etmesi şu şekildedir: Nefs-i nâtıka, nutkun maddesi olan seste gerçekleşen uyumlu telifleri ve düzenli nispetleri beğenmesinden dolayı bunlara yönelir ve hayvanî kuvvelerini bunlara has olan maksatlarda kullanmaktan uzaklaşır ve bu kuvveler onu izler. Dolayısıyla nağmeler, bu maksada hizmet etmiş olur.

[272] Bunlardan üçüncüsü, öğüt veren yani, nefsi ikna edecek ve nefsin mutmain olacağı şekilde olması gereken tasdiki sağlayan sözün bizzat kendisidir. Çünkü bu söz, nefsi uyanık tutar ve onu kemâli talep etmeye sevk eder. Dolayısıyla nefis, kendisini meşgul eden kuvvelere galip gelir ve bu kuvveleri, özellikle de şu dört şeyden biri bitiştiğinde itaati altına alır:

1. Birincisi sözü söyleyene yöneliktir. Bu da sözün, nefsini arındırıp felaha ermiş bir kimseden sâdır olmasıdır. Zira bu, kişinin doğru söylediğini pekiştiren şehâdet gibidir. Söylediklerini kendisi yapmayan kimsenin nasihati ise fayda vermez. Çünkü fiili, sözünü yalanlamaktadır. Kalan üç şey ise söze yöneliktir.

2. Bunlardan biri, lafza yöneliktir. Bu da lafzın, beliğ bir ibare olmasıdır. Böylece lafız, güzel ve sanki içine mâna dökülen bir kalıp gibi ne fazla ne eksik söyleyenin maksadına delâleti açık olur.

3. Bunlardan bir diğeri, lafzın söyleniş şekline yöneliktir. Bu da yumuşak bir nağme ile söylenmesidir. Çünkü sesin yumuşaklığı, nefse, onu kabul etme konusunda müsamahaya doğru hazırlayan bir şekil kazandırır. Sesin sertliği ise nefse, onu kabulden kaçınmaya doğru bir şekil kazandırır. Bu yüzden nağmelerin, nefiste farklı etkileri mevcuttur. Bu nağmelerin her bir sınıfı, nefsânî durumlardan bir sınıfa uygun düşer. Bu yüzden tabipler ve hatipler, bunu, ruhsal hastalıkların tedavisinde ve bu münasebetlere göre istenilen telkinlerin yapılmasında kullanırlar.

4. Bunlardan bir diğeri de mânaya yöneliktir. Bu da anlamın, müridi seyr-i sülûkunda süratli bir şekilde fayda sağlayan bir tasdike götürecek şekilde olmasıdır.

[٢٧١] وثانيهما الألحان ووجه إعانتها أن النفس الناطقة تقبل عليها لأعجابها بتأليفات المتّفقة والنسب[١] المنتظمة الواقعة في الصوت[٢] الذي هو مادّة النطق فيذهل[٣] عن استعمال القوى الحيوانية في أغراضها الخاصة بها فيشيعها[٤] تلك القوى[٥] فيكون الألحان مستخدمةً لها.

[٢٧٢] وثالثها نفس الكلام الواعظ أي المفيد للتّصديق بما ينبغي أن يفعل على وجه الإقناع وسكون النفس. فانه ينبّه النفس ويبعثها على طلب الكمال فغلبت على القوى الشاغلة إياها وطوعتها[٦] سيّما إذا اقترن بأمور أربعة:

أحدها يعود إلى القائل وهو كونه ممّن زكى نفسه فأفلح. فإنّ ذلك كشهادة توكّد[٧] صدقه فان وعظ من لا يتعظّ لا ينجع لان فعله يكذّب قوله. والثلاثة الباقية تعود إلى القول.

واحد منها يعود إلى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة حتى تكون[٨] مستحسنة واضحة الدلالة على ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كأنه[٩] قالب فرّغ فيه المعنى.

وواحد يعود إلى هيئة اللفظ وهو أن يكون بنغمة ليّنة فانّ ليّن الصوت يفيد النفس هيئة تعدّها نحو المسامحة في القبول وشدّته تفيدها هيئة تعدّها نحو الامتناع عن القبول. ولذلك للنّغمات تأثيرات مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها صنفًا من الهيئات النفسانية. ولهذا يستعملها الأطبّاء والخطباء في معالجات الأمراض النفسانيّة وفي إيقاع الإقناعات المطلوبة[١٠] بحسب تلك المناسبات.

وواحد يعود إلى المعنى وهو أن يكون مؤدّيًا إلى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة.

---

١ س: والأنساب.
٢ س: الصورة.
٣ ط: فتذهل.
٤ س: فيتبعها.
٥ م – الحيوانية في أغراضها الخاصة بها فيشبعها تلك القوى.
٦ ع: وطوّغتها.
٧ ف، م: توكيد.
٨ ر، ع: يكون.
٩ س – كأنه.
١٠ ف: بامطلوبية.

[273] Üçüncü maksada gelince, buna iki şey yardım eder:

Birincisi, latif fikirdir. Yani fikrin, kemiyet ve keyfiyette mutedil olmasıdır ve aşırı tokluk ve aşırı açlık ve benzeri bedenî hâllerin, nefsi, aklî idrakten meşgul etmeyeceği vakitlerde olmasıdır. Çünkü latif fikirler ile meşgul olmak, nefse, onu istenilen şeyleri kolay bir şekilde idrak etmeye hazırlayan bir şekil kazandırır.

İkincisi ise iffetli aşktır. Çünkü bu tür bir aşk, nefsi yumuşak, şefkatli, vecd sahibi, nazik, dünyevî meşgalelerden uzak, maşukunun dışındakilerden yüz çeviren, bütün isteklerini bir tek isteğe dönüştüren bir hâle getirir. Bu yüzden sahibinin, hakiki maşuka yönelmesi, diğerlerinin ona yönelmesinden daha kolaydır. Çünkü böyle bir kimse, birçok şeyden yüz çevirmeye muhtaç değildir. "Kim âşık olur, iffetini korur, aşkını gizler ve ölürse, şehit olarak ölür." sözü buna işaret etmektedir.

[274] Üçüncüsü, vakittir. Vakit, Hakk'ın nurunun üzerinde doğmasından nefsin kendisine haz verecek şekilde bir şey kapmasıdır. Bu hâl, tıpkı şimşeğin ışığının bir şey üzerinde birden parlayıp sönmesi gibidir. İşte bu hâl, onlar tarafından vakit diye isimlendirilir. Bu hâlin, vakit diye isimlendirilmesinde Hz. Peygamber'in "Benim, Allah ile bir vaktim vardır ki, hiçbir mukarreb melek ve gönderilmiş peygamber, benimle birlikte o vakitte bulunmaz." sözünü göz önünde bulundurmuşlardır. Diğer yandan her vakit iki vecd ile kuşatılmıştır. Birincisi, vaktin geç elde edilmesinden kaynaklanan hüzün, diğeri ise bu hâlin ortadan kalkmasından kaynaklanan üzüntüdür. Dolayısıyla vakit, vecd ve ittisal derecelerinin ilki olup, ancak irade ve riyazet ile kazanılan istidattan bir şeyin hâsıl olmasından sonra meydana gelir, istidadın artmasına bağlı olarak gittikçe artar ve sağlam bir riyazette bulunduğunda üzerinde bu bürüme hâlleri çoğalır.

[275] Dördüncüsü, riyazet hâli dışında da hâsıl olacağı şekilde vaktin yer tutması/temekkünüdür. Zira Cenâb-ı Kudsiyet ile ittisal, melekeye dönüştüğünde vakit, bazen daha önce vakit hâlinin hâsıl olması için hazırlayıcı olan riyazet hâli dışında da hâsıl olur. Fakat bu dereceye ulaşınca nefsi bürüyen hâller, karar hâlinden uzaklaşıp uzaklaşmama konusunda tetikte beklediği için, nefsin üzerine çıkar ve nefis sekinet hâlinden uzaklaşarak yanındaki arkadaşının farkına varır. Zira insanın başına ansızın önemli bir iş geldiğinde, nefis bunun hücumundan habersiz olduğu ve buna hazırlıksız olduğu için, bu şey onu bulunduğu hâlden ayırır ve bundan dolayı bir anda hezimete uğrar.

[٢٧٣] وأما الثالث فقد يعيّن عليه شيئان:

الأول الفكر اللّطيف أي المعتدل في الكمية والكيفية وفي أوقات لا يكون الأمور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنّفس عن الإدراك العقلي. فإنّ كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدّها لإدراك المطالب بسهولة.

والثاني العشق العفيف فإنه يجعل النفس ليّنةً شيّقةً[١] ذات وجد ورقّة منقطعة عن الشواغل الدنياويّة معرضة عمّا سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم همًّا واحدًا. ولذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره. فإنه لا يحتاج إلى الأغراض عن أشياء كثيرة. وإليه أشار من قال: مَن عشق وعفّ وكتم ومات مات شهيدًا.

[٢٧٤] وثالثها الوقت وهو خلسة من اطّلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها برق يومض إليه ثم يخمد. وهي تسمى عندهم وقتًا وقد لاحظوا في هذه التسمية قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لِي مَعَ اللّٰهِ وَقْتٌ لَا يَسَعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، وَلَا نبي مُرْسَلٌ».[٢] ثم كل وقت محفوف بوجدين: الأول حزن على استبطائه والآخر اسف على فواته. فالوقت أول درجات الوجدان والاتّصال وإنما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة فيتزايد[٣] بتزايد الاستعداد فيكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الرياضة.

[٢٧٥] ورابعها تمكّن الوقت بحيث يحصل في غير حال الارتياض. فإنّ الاتّصال بجناب القدس إذا صار ملكة فالوقت قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدًّا[٤] لحصوله من قبل.[٥] لكن في هذا الحدّ يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته ويتنبّه جليسه لإستيفاذه عن قراره. لأنّ الأمر العظيم إذا فاجأ[٦] الإنسان فقد يستفزّه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهّبة[٧] له فينهزم عنه دفعة.

١ س، ط: شيعة.
٢ كشف الخفاء للعجلوني ٢١٥٩.
٣ ع: فتزايد.
٤ س: معدن.
٥ س – من قبل.
٦ ط، ع، ف، م: فاجاء.
٧ س: متأهية.

[276] Beşincisi, istikrarsızlık hâlinin ortadan kalkacağı şekilde vaktin istikrar kazanmasıdır. Çünkü riyazet hâli uzun sürdüğünde, bürüme hâlleri de peş peşe üzerine gelip süreklilik kazandığında nefis buna alışır ve istikrarsızlık durumu ortadan kalkar. Çünkü bu hâlin geri dönmesi beklendiği için, nefis, bu hâli kabule hazır bir hâldedir.

[277] Altıncısı, sekinettir. Sekinet, kendisi ile riyazetin, öyle bir düzeye ulaşmasıdır ki riyazet bu düzeye ulaştığında vakti, sekinete dönüşür. Bunun sonucunda kaçırılan hâl, ülfet sağlanmış bir hâle ve şimşek gibi kısa parıldayan hâl de sürekli parıldayan bir yıldız hâline gelmek sûretiyle Hak ile ittisal giderek artar, artık devam eden bir birliktelikmiş gibi istikrarlı bir muârefe gerçekleşir ve bu hâlde Hakk'ın parlaklığından faydalanır. Bu hâlden geriye döndüğünde ise şaşkın ve üzgün bir hâle döner.

[278] Yedincisi, sekinet hâlinin meydana gelmesinin sonucu, meydana gelmemesinin sonucu ile karışacak şekilde sekinetin yer tutmasıdır. Bu da şudur: Bu hâlden önce nefis, ileri gitmesi durumunda üzerinde parlaklığın; uzaklaşması hâlinde de üzüntünün görüneceği şekilde olur. Dolayısıyla bu makamda iken nefis, üzerinde bu hâlin az olarak zuhur edeceği bir konumda olur ve arkadaşı onu, Cenâb-ı Celâl ile ittisal hâlinde, O'nun huzurunda ve O'nunla birlikte oturur görür; gerçekte ise o, O'nun huzurunda değildir, başkaları ile birlikte oturmaktadır.

[279] Sekizincisi, nefsin istediği zaman sekinetin hâsıl olacağı şekilde sekinet hâlinin istikrar bulmasıdır. Bu hâl şudur: Nefis, bu hâle ulaştığında, bu muârefe zaman zaman onun için mümkün hâle gelir ve sonra tedricî olarak istediği zaman bu hâlin meydana geleceği bir konuma ulaşır.

[280] Dokuzuncusu, meşieti olmamakla birlikte ittisal makamıdır. Bu makam, nefsin, kendi isteğine bağlı olmayan bir dereceye yükselmesidir. Aksine her ne zaman bir şey düşünse, bunu ibret almak maksadı ile düşünmese de ibret alacak şekilde düşünür. Bunun sonucunda etrafını gafiller kuşattığı hâlde yalan âlemden, Hakk'ın katında istikrar bulacak şekilde Hak âlemine yükselmesi mümkün olur.

[٢٧٦] وخامسها استقرار الوقت بحيث يزول معه الاستفزاز[١] لأنه إذا طالت عليه الرياضة وتوالت تلك الغواشي واستمرت، ألف[٢] به وزال عنه الاستفزاز،[٣] لأن النفس قد تأهّبت لتلقّيه إذ هي متوقّعة لعوده.

[٢٧٧] وسادسها السكينة وهو أنه[٤] يبلغ به الرياضة مبلغًا ينقلب وقته سكينةً فيزداد الاتّصال بحيث يكون المخطوف مألوفًا والوميض شهابًا[٥] بيّنًا ويحصل معارفة مستقرّة كأنها صحبة مستمرّة ويستمتع فيها ببهجته. فإذا انفلت عنها[٦] انفلت حيران[٧] أسفاً.

[٢٧٨] وسابعها تمكّن السكينة بحيث يلتبس أثر الحصول بأثر اللاحصول. وهو أنه قبل هذا كان بحيث يظهر عليه أثر الابتهاج عند الذهاب والأسف عند الانقلاب. فصار في هذا المقام بحيث يقلّ ظهور ذلك عليه. فيراه جليسُه حالة الاتّصال بجناب الجلال حاضرًا عنده مقيمًا معه وهو بالحقيقة غائب عنه مقيم مع غيره.

[٢٧٩] وثامنها استقرارها بحيث تحصل متى شاء وهو أنه إلى هذا الحدّ كان إنما يتيسّر له هذه المعارفة أحيانًا. ثم يندرج إلى أن يكون له متى شاء.

[٢٨٠] وتاسعها مقام الاتّصال مع عدم المشيئة وهو أنه يترقي إلى أن لا يتوقف أمره إلى مشيئة. بل كلما لاحظ شيئًا لاحظ عبرةً وإن لم يكن ملاحظته للاعتبار. فيسنح له ارتقاءً عن عالم الزور إلى عالم الحق مستقرًّا عنده ويطوف حوله الغافلون.

---

١ ع: الاستفزار.
٢ ر، ط: آلف.
٣ س، ط: الاستقرار.
٤ س: أن.
٥ ط: شها.
٦ ط: فيها.
٧ ط: حيرامن.

[281] Onuncusu, riyazet olmaksızın ittisal makamının istikrar kazanmasıdır. Çünkü ârif, riyazetini tamamlayıp, daima Hak ile ittisal hâlinde olmak olan matlubuna ulaşması sebebiyle, riyazetten müstağni hâle gelince, Hakk'ın dışındakilerden arınmış olan sırrı, irade ile Hakk'ın karşısına konulmuş ve riyazet ile cilalanmış bir aynaya dönüşür. Bunun sonucunda kendisinde Hakk'ın eseri temessül eder, üzerine gerçek hazlar taşarak akar, nâil olduğu Hakk'ın eserinden dolayı bizatihi parlar ve kendisi için iki nazar söz konusu olur. Birincisi, zâtı ile parlayan Hakk'a nazar, diğeri de Hak ile parlayan kendi zâtına nazardır. Bundan sonra o, iki taraf, yani kendisi ile Hak arasında tereddüt makamında olur. Çünkü bu hâlde o, bazen Hak ile nakışlanmış ve Hak'tan kendisi için hâsıl olan ziynet ile süslenmiş nefsine yönelir, bazen de Hakk'a yönelir.

[282] On birincisi, gaybet makamıdır. Bu makam, ârifin kendinden tamamen geçtiği makam olup, bir önceki makamda belirtilen tereddüt hâli de ortadan kalkar ve Hakk'a ulaşma, tamam olur. Ârif, artık sadece Cenâb-ı Kuds'ü düşünür. Bu makam, Hakk'a seyr-i sülûk derecelerinin sonuncusudur. Bu derece, tam vâsıl olma derecesidir. Bunun peşinden Hak'da sülûkun dereceleri gelir. Bu dereceler de tevhitte mahv ve fena hâlinde sona erer.

[283] Bunun kısaca açıklaması şöyledir: Ârif, nefsinden kopup Hakk'a bağlandığında her kudreti, makdûrâtın tamamı ile ilgili olan Hakk'ın kudretine gark olmuş görür. Her ilmi, mevcudattan hiçbir şeyin gözünden kaçmadığı Hakk'ın ilmine gark olmuş görür. Her iradeyi, mümkünattan herhangi bir şeyin üstüne çıkması imkânsız olan Hakk'ın iradesine gark olmuş görür. Üstelik her varlık ve varlığa ait her kemâl, ondan sâdır olur ve onun katından taşar. Bu takdirde Hak, onun kendisi ile gördüğü gözü, kendisi ile işittiği kulağı, kendisi ile yaptığı kudreti, kendisi ile bildiği ilmi ve kendisi ile var olduğu vücudu olur.

[٢٨١] وعاشرها استقراره مع عدم الرياضة. فإنّ العارف إذا تمّت رياضته واستغنى عنها لوصوله إلى مطلوبه الذي هو اتّصاله بالحق دائمًا صار سره الخالي عمّا سوى الحق كمرآة مجلوّة بالرياضة محازي بها شطر الحق بالإرادة فيتمثّل فيه أثر الحق وفاضت عليه اللذّات الحقيقية[١] وابتهج بنفسه لما ناله من أثر الحق. فكان له نظران: نظر إلى الحق المبتهج به، ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق. وكان بعد[٢] في مقام التردد من الجانبين. لأنه تارةً متوجّه إلى النفس المنتقشة بالحق المتزيّنة بزينة حصلت لها منه وتارةً متوجّه إلى الحق.

[٢٨٢] الحادي عشر مقام الغيبة وهو أنه[٣] يترقّى إلى أن يغيب عن نفسه بالكلية فيزول التردّد المذكور ويتّم الوصول إلى الحق فلا يلاحظ إلا جناب القدس فقط. فهذه آخر درجات السلوك إلى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك في الحق وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد.

[٢٨٣] وبيانها إجمالًا أن العارف إذا انقطع عن نفسه واتّصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات. وكل علم مستغرقًا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات. وكل إرادة مستغرقة في إرادته التي يمتنع أن يتأتّى[٤] عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه. فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد.

---

١ ر: الحقيقة.
٢ ر: بعيد، س: يعد.
٣ س: أن.
٤ ط، ف: يتأبي.

Bu durumda ârif, hakikaten Allah Teâlâ'nın ahlâkı ile ahlâklanmış olur. Bu makam, sıfatların tevhidi makamıdır. Bundan sonra ârif, bu sıfatların ve bunların konumunda olan şeylerin, kesrete kıyasla çok olduğunu, bir olan mebdeine kıyasla da tek/müttehid olduğunu müşahede eder. Onun zâtî ilmi, aynıyla zâtî kudretidir. Bu da aynıyla iradesidir. Diğer sıfatları da böyledir. Onun dışında zâtî bir varlık olmadığına göre, ne zâta aykırı sıfatlar ne de sıfatlar için konulmuş bir zât söz konusudur. Aksine hepsi bir tek şeydir. "De ki, O Allah birdir" (İhlâs, 112/1), "Sen «Allah» de, sonra onları bırak, daldıkları bataklıkta oynayadursunlar!" (En'âm, 6/91) Burada artık ne vasfeden ne de vasfedilen, ne sâlik ne de sülûk edilen, ne bilen ne de bilinen kalır. İşte bu, vukuf makamıdır. Allah'ım! Bizi, vâkıf olanlardan eyle, bizi gafillerden eyleme!

[284] Tasavvuf ilmine dair bu kadar mâlumât ile yetinelim. Bu konuda güzel birtakım incelemelerimiz mevcuttur. Umarım bunları müstakil bir risalede toplarım.

فصار العارف حينئذ متخلّقا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة، وهذا مقام توحيد الصفات. ثم إنه يعاين[1] بعد ذلك كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثّرة بالقياس إلى الكثرة متّحدة بالقياس[2] إلى مبداها الواحد. فإنّ علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي[3] بعينها إرادته، وكذلك سائرها. وإذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذّات ولا ذات موضوعة للصّفات بل الكل شيء واحد. ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (سورة الإخلاص، ١/١١٢)، ﴿قُلِ اللَّهُ ثم ذَرْهُمْ﴾ (سورة الأنعام، ٩١/٦). فهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف، وهو مقام الوقوف. اللّهم اجعلنا من الواقفين ولا تجعلنا من الغافلين.

[٢٨٤] ولنكتف بهذا القدر من علم التصوّف ولنا فيه تحقيقات رايقة[4] عسى أن نأتي عليها في رسالة مفردة.

---

١ س: إن عاين.
٢ س – إلى الكثرة متّحدة بالقياس.
٣ م: وهو.
٤ ع: رايعة.

MEYMENE: EDEBÎ İLİMLER OLARAK ADLANDIRILAN ARAPÇA İLİMLER ÜZERİNE

[285] Edebî ilimleri on iki kısma ayırdılar; bazıları aslî, bazıları da talî ilimlerdir; hepsi dinî ilimlerin ilkeleridir; çünkü Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'i Arapça bir kitap olarak indirdi ve Peygamber'i (s.a.) apaçık Arap diliyle gönderdi.

الميمنة

في العلوم العربيّة المسماة بالعلوم الأدبيّة

[٢٨٥] وقسّموها إلى اثني عشر قسمًا منها أصول ومنها فروع. والكل مبادي للعلوم الدينية لأنّ الله تعالى[١] أنزل الكتاب قرآنًا عربيًّا وبعث النبي صلى الله عليه وسلم بلسان عربيّ مبين.

---

١ ف: سبحانه وتعالي.

1. Dil İlmi*

[286] Dilbilim, Arap dilinin kelimelerinin cevheri ve maddesi bakımından incelendiği bir ilimdir.

[287] Dersen ki, dilbilim lafzî tariflerden ibarettir ve tarif de tasavvurî matlaplardan birisidir. Daha önce geçtiği gibi, her ilmin hakikati, o ilmin meseleleridir. Bunlar da hangisi olursa olsun küllî hükümler ve bunlarla ilgili tasdiklerdir. Dolayısıyla dil, tasdikî matlaplardan oluştuğundan bir ilim değildir.

[288] Derim ki, hakiki veya ismî olan resm ve tanımlarda olduğu gibi, lafzî tarifle, hâsıl olmayan bir sûretin elde edilmesi kastedilmez. Aksine lafzî tarifle kastedilen şey şudur: Kendisine dönülmesi için sûretler arasından birisinin belirlenmesi ve lafzın, onun için vaz' olunduğunun bilinmesidir. Bu lafzın o anlamın karşısına konulduğunun tasdik edilmesine gerek yoktur. O hâlde bu tasdikî matlaplardandır; ancak bu durumda dilbilim, şahsi önermelerden ibaret olarak kalır ki, bu önermelerde de belirli ve müşahhas lafızların, falanca mânanın karşılığı olarak konulduğuna hükmedilir. Oysa meselenin küllî bir hüküm olması gerekmektedir, bunu iyi düşün! Bu ilimde çeşitli meseleler vardır:

Birinci Mesele: Dili Vaz' Edenin Beyânı Üzerine

[289] Bil ki lafızlar mânalara ya kendiliklerinden, ya Allah Teâlâ'nın tayiniyle, ya insanların koymasıyla ya da bir kısmını Allah'ın, geri kalanını da insanların koymasıyla delâlet ederler. Birincisi Abbâd b. Süleyman'ın, ikincisi Şeyh Eş'arî ve İbn Fûrek'in, üçüncüsü Ebû Hâşim'in görüşüdür. Dördüncüsü ki, bu bir grubun görüşüdür, ya başlangıç yönüyle insanlardan tamamlaması yönüyle Allah'tandır; ya da tersidir ki, bu da Ebû İshak İsferâyînî'nin görüşüdür. Muhakkik âlimler yanlışlığı açık olan Abbâd'ın görüşü dışındaki diğer bütün görüşleri kabul ederler.

---

* Çev. Muammer Sarıkaya

١- علم اللغة

[٢٨٦] وهو علم يبحث فيه عن مفردات كلام العرب من حيث جواهرها[١] وموادّها.

[٢٨٧] فإن قلتَ: علم اللغة عبارة عن تعريفات لفظية، التعريف[٢] من المطالب التصورية، وحقيقة كل علم كما سبق مسائل ذلك العلم وهي قضايا كلية أو التصديقات بها وأيًّا ما كان فهي من المطالب التصديقية فلا يكون اللغة علمًا.

[٢٨٨] قلتُ التعريف اللفظي لا يقصد به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعاريف[٣] من الحدود والرسوم الحقيقيّة أو الاسميّة، بل المقصود من التعريف اللفظيّ تعيين صورة من بين الصور الحاصلة ليلتفت[٤] إليه، ويعلم أنه موضوع له اللفظ. فما له إلى التصديق بأن هذا اللفظ موضوع بإزاء ذلك المعنى. فهو من المطالب التصديقيّة لكن يبقى أنه حينئذ يكون علم اللغة عبارةً عن قضايا شخصيّة حكم فيها على الألفاظ المعيّنة المشخّصة بأنها وضعت بإزاء المعنى الفلاني، والمسألة لا بد وأن يكون[٥] قضية كلية، فتأمّل. وفيه مسائل.

المسألة[٦] الأولى: في بيان واضع اللغة[٧]

[٢٨٩] واعلم أنّ الألفاظ إما أن تدل على المعاني بذواتها أو بوضع الله تعالى إيّاها أو بوضع الناس أو يكون البعض بوضع الله تعالى[٨] والباقي بوضع الناس. والأول مذهب عبّاد بن سليمان[٩] والثاني مذهب الشيخ الأشعري وابن فورك والثالث مذهب أبي هاشم وأما الرابع فإما أن يكون الابتداء من الناس والتتمّة من الله وهو مذهب قوم أو بالعكس وهو مذهب الأستاذ أبي اسحق الإسفرائني. والمحققون متوقفون في الكل إلا في مذهب عبّاد لظهور فساده.

---

١ ف: جواهر.
٢ ف: والتعريف.
٣ ط: التعريف.
٤ ط: ليلتفت.
٥ ط: تكون.
٦ ر، ط – المسألة.
٧ ف، م – اللغة.
٨ ر، ط، ع، ف – تعالى.
٩ ر: سلمان.

İkinci Mesele: Dilin Vaz'ını Gerekli Kılan Hikmetin Beyânı Üzerine

[290] İnsan tabiatı gereği medeni olduğundan bütün ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz, aksine yardımlaşmaları için kendi türünden kimselerle topluluk hâlinde olması gerekir. Yardımlaşma ise ancak tanışmayla, tanışma ise ancak maksatlara karşılık olarak konulan hareketler, işaretler veya nakışlar gibi sebeplerle olur. Bunların en kolay ve en işlevsel olanı, lafızlardır. Lafızların en kolayı olması, harflerin bilinçli bir zorlama olmaksızın tabiî olarak gerçekleşen zorunlu teneffüs sayesinde dışarı çıkan havaya ârız olan seslere ait bir keyfiyet olmasından ileri gelir. En faydalısı olması ise onların ihtiyaç anında var olmasından, ihtiyaç olmadığında yok olmasından ileri gelir. Aynı şekilde lafızlar daha geneldir; çünkü her şey için bir lafız mümkün iken, her şeye ait bir nakış olması veya gözle göremediğimiz şeylere işaret etmek mümkün değildir, Allah'ın zâtı ve ilimler gibi. Burada itiraz olarak "İsmi yüce olan yaratıcının künhü bir şeydir fakat tasavvur edilen bir şey değildir; dolayısıyla her şey için bir lafız koymak nasıl mümkün olsun!" denilemez. Çünkü biz diyoruz ki, bir mâna için lafız konulurken mânanın tüm hususiyetleriyle tasavvuru gerekli değildir, mânaya uygun tek bir şekilde tasavvuru yeterlidir.

Üçüncü Mesele: [İsnadî Terkiplerin Konulması]

[291] Âlimler isnadî terkiplerin konulmasında ihtilafa düştüler. Bazılarına göre cüzlerinin konulmasıyla terkipler konulmuş olur; bazılarına göre ise isnadî terkipler tür bakımından konulmuştur. Doğrusu şudur ki terkibî yapı, ihbar ve inşa gibi özel anlamlar için konulmuştur.

Dördüncü Mesele: [Lafızlar, Zihinsel Sûretlerin mi Yoksa Hâricî Mahiyetlerin mi Karşılığı Olarak Vaz' edilmiştir?]

[292] Âlimler, lafızların, zihinsel sûretlerin mi yoksa hâricî mahiyetlerin mi karşılığı olarak vaz' edildiğinde ihtilaf ettiler. Şeyh Ebû İshak eş-Şîrâzî ikinci görüşü tercih ederken, İmam Fahrettin Râzî ve tâbileri, zihindeki sûretin değişmesiyle birlikte lafzın da değişeceğini delil getirerek birinci görüşü benimsediler. Çünkü uzaktan bir karartı görüp, onu taş zanneden bir kimse ona taş adını verir. Ona yaklaşırsa ve onu ağaç zannederse ona ağaç adını verir. Sonra ona biraz daha yaklaşır ve onu bir at zannederse ona at adını verir. Onun bir insan olduğundan emin olunca ona insan adını verir. Sonuç olarak lafzın kullanılmasının hâricî anlamlara değil zihinsel anlamlara bağlı olduğu ortaya çıkar.

المسألة الثانية: في بيان الحكمة الداعية إلى وضع اللغة

[٢٩٠] وهو أنّ الإنسان لكونه مدنيّ الطبع لا يستقلّ وحده بجميع حاجاته بل لا بد من الاجتماع مع بني نوعه ليتعاونوا، ولا تعاون إلا بالتعارف ولا تعارف إلا بأسباب كحركات أو إشارات أو نقوش توضع بإزاء المقاصد، وأيسَرها وأفيَدها الألفاظ. أما أنها أيسَر فلأنّ الحروف كيفيات تعرض لأصوات عارضة للهواء الخارج بالتنفّس الضروري الممدود من قبل الطبيعة دون تكلف اختياري. وأما أنها أفيَد فلأنها موجودة عند الحاجة معدومة عند عدمها. وأيضًا أنها أعم إذ ليس يمكن أن يكون[١] لكل شيء نقش كذات الله تعالى والعلوم أو إليه الإشارة كالغائبات ويمكن أن يكون لكل شيء لفظ. لا يقال كنه الباري عزّ اسمه شيء وليس بمتصور فكيف يمكن لكل شيء وضع اللفظ. لأنّا نقول لا يلزم في وضع اللفظ للمعنى تصوره بخصوصه بل يكفي التصور بوجه صادق عليه.

المسألة الثالثة: [في وضع المركّبات الإسناديّة]

[٢٩١] اختلفوا في وضع المركّبات الإسناديّة. فذهب بعضهم إلى أنها موضوعة بوضع أجزائه. وبعضهم إلى أنها موضوعة وضعًا نوعيًّا. والتحقيق أنّ الهيئة التركيبيّة موضوعة لمعان مخصوصة كالإخبار والإنشاء.

المسألة[٢] الرابعة: [هل الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية أو بإزاء الماهيّات الخارجية]

[٢٩٢] اختلفوا في أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية أو بإزاء الماهيّات الخارجية. فذهب الشيخ أبو اسحق الشيرازي إلى الثاني وذهب الإمام فخرالدين الرازي وأتباعه إلى الأول واستدلوا عليه بأن اللفظ يتغير بحسب تغير الصورة في الذهن، فإنّ من رأى شبحًا من بعيد وظنّه حجرًا أطلق عليه لفظ الحجر، فإذا دنى منه وظنّه شجرًا أطلق عليه لفظ الشجر، ثم إذا دنى وظنّه فرسًا أطلق عليه اسم الفرس، فإذا تحقق أنه إنسان أطلق عليه لفظ الإنسان. فبان أن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية.

---

١ س – أن يكون.
٢ ر، ط – المسألة.

[293] *et-Tahsîl* adlı eserin sahibi buna şu cevabı verdi: Lafızlar, sırf zihinsel mânalar farklı olduğundan değil, zihinsel anlamların dış âlemde de aynı şekilde olduğuna inanıldığından zihinsel anlamlara bağlıdır. Doğrusu şudur; bu tartışma, bizzat bilinenin zihinsel sûretler mi yoksa hâricî bilinen mi olduğuyla ilgilidir. Çünkü lafızların bizzat bilinen şeyler için konulduğunda şüphe yoktur. Kim bizzat bilinenin zihinsel bir sûret veya sûret sahibi şey olduğunu söyler ve "Bilinen şeyin [hariçtekine] mutabık veya mutabık olmayan sûreti hâricî durumdan bağımsız olarak hâsıl olduğu; zira insanın tasavvur ettiği şeylerin birçoğunun hariçte varlığının olmadığı" görüşünü esas alırsa bu durumda o, lafızların aklî sûretler için konulduğunu kabul etmiş olur. Nitekim Şeyhayn ve ona tâbi olanlar gibi muhakkiklerin çoğu bu görüştedir. Kim de bizzat bilinenin, kendisiyle alaka kurulan şeye istinaden sûret sahibi olduğunu söylerse -ki kazanan ve kazanılanın sûret sahibi oluşları böyledir- bu durumda o, lafızların hâricî şeyler için vaz' edildiğini kabul etmiş olur.

[294] Dahası, allâme Devvânî konuyu derinlemesine inceleyerek iki grup arasındaki çekişmenin lafzî olduğuna hükmetmiştir. Çünkü zâtı ile bilinenin (ma'lûm bi'z-zât), zihnî arazları göz önünde bulundurmaksızın, ancak bilinen mahiyet olduğunda şüphe yoktur. Kim bi'z-zât bilinenin zihnî sûretler olduğunu söylerse zihnî sûretlerle bilinen olması itibarıyla mahiyeti kastetmiş olur ve mahiyete sûret denilmesi yaygındır. Bilinenin, hâricî bir şey olduğunun inkârı, bazen bilinen şeyin hariçte gerçekleşmemiş olmasından kaynaklanır. Bi'z-zât bilinenin, hâricî bir şey olduğunu söyleyen kimse, hâricî şeylerle zihnî sûretlerin mukabilini kastetmiş olur; zira onlar zihnî taayyünle müşahhas hâle gelmişlerdir.

Beşinci Mesele: Dilin Kıyasla İspatının Câiz Olup Olmadığı Üzerine

[295] Kadı Ebû Bekir, Ebû Şureyh ve bazı fakihler buna cevaz verirler. Doğrusu câiz olmamasıdır. İspat ve nefyin bir yerde bir araya gelmemesi için, öncelikle tartışmanın kaynağına değinmemiz gerekir.

[٢٩٣] وأجاب صاحب **التحصيل** عن هذا بأنه إنما دار مع المعاني الذهنية لاعتقاد أنها في الخارج كذلك لا لمجرّد اختلافها في الذهن. والتحقيق أنّ هذا الخلاف متفرّع على الاختلاف في أنّ المعلوم بالذات هل هو الصور[١] الذهنية أو المعلوم الخارجي إذ لا شك أنّ الألفاظ موضوعة لِما هو معلوم بالذات. فمَن قال بأنّ المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية وذو الصورة إنما يحصل فيه بناءً على أنّ صورته المطابقة أو الغير المطابقة حاصلة[٢] لا الأمر الخارجي بناءً على أن كثيرًا ما يتصور الإنسان أشياءً لا وجود لها في الخارج[٣] قال بأنّ الألفاظ موضوعة للصّور العقلية. وإليه ذهب أكثر المحققين كالشيخين ومن تبعهما. ومن قال بأنّ المعلوم بالذات إنما هو ذو الصورة بناءً على أنّ الملتفت إليه بالذات وكذا الكاسب والمكتسب إنما هو ذو الصورة. قال بأنّ الألفاظ موضوعة للأمر[٤] الخارجي.

[٢٩٤] ثم إنّ العلّامة الدوّاني قد حقّق المقام وحاكم بين الفريقين وجعل النزاع لفظيًّا بأنه لا شك أن المعلوم بالذات إنما هو الماهية المعلومة من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية. فمن قال إنّ المعلوم بالذات هو الصور الذهنية أراد بالصور الذهنية الماهية من حيث هي معلومة وإطلاق الصورة عليها شائع. ونفي كون المعلوم هو الأمر الخارجي مبنيّ على أنّ المعلوم قد لا يكون[٥] متحققا في الخارج. ومن قال إنّ المعلوم بالذات هو الأمر الخارجي فقد أراد بالأمر[٦] الخارجي مقابل نفس الصور الذهنية من حيث إنها متشخّصة[٧] بتشخّصات الذهنية.

المسألة الخامسة: في أنّ اللغة هل يجوز إثباتها بالقياس

[٢٩٥] فجوزه القاضي أبو بكر وأبو شريح وبعض الفقهاء والأصح منعه.[٨] فلا بد من تحرير محل النزاع أولا ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد.

---

١ ر، م: صور.
٢ ط، ع + فيه.
٣ س + ومنهم من.
٤ ط: للأمر.
٥ س: قد يكون.
٦ ر – با الأمر، ط: الأمر.
٧ ر: مقشحة.
٨ م: منه.

[296] Deriz ki "adam" ve "döven" gibi, nakil ile genelliği sabit olan kelimelerde bir tartışma yoktur; çünkü birincisiyle isimlendirilen Âdemoğullarından, buluğ çağına ulaşmış bir erkektir; ikincisiyle isimlendirilen ise dövme özelliğine sahip bir zâttır. Bu, nakil ile bilinir. Dolayısıyla ikisinden birinin, -dilcilerden duyulmamış olsa bile- bu müsemmayı kapsayan yerlerde lafız olarak kullanılması kıyas değildir. Çünkü onların genelliği ancak bu isimle adlandırılmasının genel olması itibariyledir. Aynı şekilde, fâilin merfûluğu ve mef'ûl-i bihin mansupluğu gibi, genelliği tümevarım ile sabit olanlarda da bir tartışma yoktur. Örneğin tek tek fâillerin incelenmesinden (tümevarım) sonra "Bütün fâiller merfûdur." gibi, şüpheye mahal bırakmayan küllî bir kâide karşımıza çıkar. Merfûluğu duyulmamış bir fâili merfû yaptığımızda, küllî kâidenin kapsamına girdiğinden, bu kıyas olmaz. Burada tartışılan şey, belirli bir şeye verilmiş bir ismin, ona ilhak edilmek sûretiyle hakkında susulan şeye de aynen isim yapılmasıdır. İlhakın sebebi, varlık ve yokluk bakımından bu ismin bu mâna ile adlandırılmasına dönen bir mânadan dolayı olmuştur Bu durumda mâna, adlandırmanın bir gereği sayılır ve mânanın bulunduğu her yerde aynı isimle adlandırma yapmak zorunlu olur. Örneğin; ikisinde de ortak olan ve adlandırmaya esas teşkil eden aklı uyuşturma özelliğinden dolayı *nebîz*in şaraba ilhâkı ve şarap diye adlandırılması böyledir. Çünkü üzüm suyunda sarhoş edicilik özelliği bulunmadıkça şarap olarak isimlendirilmez; meyve suyu olarak isimlendirilir. Bu özellik bulunursa bununla adlandırılır, yoksa adlandırılmaz. Mezar soyguncusunun gizlice alması sebebiyle hırsız olarak adlandırılması; livata edenin yasak bir ilişkiye girmesinden dolayı zinakâr olarak adlandırılması da bu şekildedir. Çünkü verdiğimiz bu örneklerde bu sûretlerde bir nakil veya tümevarım ancak kesin bir şekilde bulunduktan sonra ismi bulunmayanın bu isimlerle adlandırılması mümkündür. Böylece bu konu tartışma konusu olmaktan çıkar. Bunun yasak olduğunu söyleyenlerin, dilde kıyasın, muhtemel olanla dili ispat etmek anlamına geldiğini delil getirmeleri doğru değildir.

[٢٩٦] فنقول ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كرجل والضارب. فإنّ[١] مسمى[٢] الأول ذكر من ذكور بني آدم واصل حدّ البلوغ، ومسمى الثاني ذات ما له الضرب. وعُلم ذلك بالنقل فلا يكون إطلاق شيء منهما في موارده المشتملة على هذا المسمى وإن لم يسمع من أهل اللغة قياسًا، إذ تعميمه فيها باعتبار عمومه[٣] مسماه[٤] إياها. وكذا لا خلاف فيما يثبت تعميمه[٥] بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول، إذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلًا قاعدة كلية هي أنّ كل فاعل مرفوع بحيث لا شك[٦] فيها. فإذا رفعنا فاعلًا لم يسمع رفعه لم يكن قياسًا لإندراجه تحتها. وإنما الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم إلحاقًا له لمعيّن سمى بذلك الاسم. ويكون سبب الإلحاق معنى يدور التسمية بذلك الاسم مع ذلك المعنى وجودًا وعدمًا فيظنّ أنّ المعنى ملزوم التسمية. فأينما وجد المعنى وجب التسمية بذلك الاسم،[٧] كتسمية النبيذ خمرًا إلحاقا له بالعُقار لمعنى هو التخمير للعقل المشترك بينهما الذي دار معه التسمية. فإنه ما لم يوجد في ماء العنب لا يسمى خمرًا بل عصيرًا وإذا وجد سمي به وإذا زال عنه لم يسمّ به بل خلا. وكذلك[٨] تسمية[٩] النبّاش[١٠] سارقًا للأخذ بالخيفة واللّائط زانيًا للإيلاج المحرّم. فإنه لا يسمى المسكوت عنه في الأمثلة المذكورة بهذه الأسماء إلا أن يثبت في شيء من هذه الصور نقل أو استقراء فيخرج عن محل الخلاف. واستدل القائلون يمنعه[١١] بأنّ القياس في اللغة إثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز.

١ ع + فان.
٢ ط: مستحق.
٣ ف: عموم.
٤ ر: مسماة.
٥ م – فيها باعتبار عمومه مسمّاه إياها وكذا لا خلاف فيما يثبت تعميمه.
٦ ط، ف: لا نشك.
٧ م – مع ذلك المعنى وجودا وعدما فيظن أن المعنى ملزوم التسمية فأينما وجد المعنى وجب التسمية بذلك الاسم.
٨ م: وكذا.
٩ م – تسمية.
١٠ ع: البائن.
١١ ع: بمنعه؛ ر: بلنو؛ س – يمنعه.

Birincisine gelince; kelimeyi koyanın varlık veya yokluk bakımından adlandırmanın kendisine bağlı olduğu anlamı kabul etmeyerek, bundan dolayı başka bir şeyin aynı isimle adlandırılmasının mümkün olamayacağını açıkça ifade etmesi de, aynı şekilde anlamı kabul edip anlam sebebiyle ismin başka bir varlığa da verilebileceğini beyân etmesi de ihtimal dâhilindedir. "Adlandırmanın mümkün olamayacağını beyân etmesi" sözümüzün delili şudur: Dili vaz' edenler, varlık veya yokluğu itibarıyla "siyahlık" vasfına bağlı أَدْهَمُ "kara olmak" adlandırması ile "siyahlık ve beyazlığın birbirine karışması" vasfına bağlı أَبْلَقُ "alaca olmak" adlandırmasının at dışındaki varlıklar için kullanılmasını câiz görmemişlerdir.

[297] İkinci olarak, kara olmak ile alaca olmanın, siyahlık ve beyazlıkla karışmasının burada menedilmesi, mâna bakımından olup, bunun geçişliliği imkânsızdır. "Su kabı" anlamına gelen القَارُورَة, "şahin" anlamındaki الأَجْدَلُ kelimesi, "ağaçkakan" anlamına gelen الأخيل ve diğer bazı kelimeler de aynı şekildedir. Örneğin اَلسِّماك (balıklar) kelimesi yerleşme ve güç anlamlarıyla beraber kullanılır. "Balıklar" ve "Atlar" kelimelerinin bu anlamların dışına taşması câiz olmaz. Dili vaz' edenin yasaklama veya muteber kılma açısından açıkça ifade etmeyip -tartışma sûretinde olduğu gibi- susması hâlinde anlam, ihtimalli kalmaya devam eder ve anlamın ihtimalinden dolayı vaz'ın da ihtimalli olması gerekir. İkincisine gelince; lafzın, anlam için vaz' edilmiş olması ihtimaline dayanarak vaz'a hükmetmek doğru değildir. Çünkü bu bâtıl ve zorlama bir hükümdür.

أما الأول فلأن المعنى الذي دار معه التسمية وجودًا وعدمًا يحتمل التصريح من الواضع بمنع اعتباره وعدم التعدية بسببه[1] كما يحتمل التصريح منه باعتباره والتعدية به. وإنما قلنا يحتمل التصريح بالمنع بدليل منعهم طرد الأدهم والأبلق في غير الفرس مع أنّ الأول دائر مع السواد وجودًا وعدمًا.

[٢٩٧] والثاني مع التخليط مع السواد والبياض فقد منع ههنا من اعتبار المعنى والتعدية به في محاله. وكذا القارورة والأجدل والأخيل[2] وغيرها كالسماك مثلًا دائرة مع[3] معنى القرار والقوّة والخيلان والسموك ولا يجوز التعدية بها فعند سكوت الواضع عن التصريح بالمنع والاعتبار كما في صورة النزاع يبقى المعنى على الاحتمال وترتب عليه احتمال الوضع. وأما الثانية فلأنه بمجرّد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصحّ الحكم بالوضع لأنه تحكم باطل.

---

١ ع – بسببه.
٢ ر: والاجبل.
٣ ف + دائرة.

2. Sarf İlmi*

[298] Bu ilim, Arap kelâmının kelimelerinin i'lal ve idgam gibi, şekil ve yapıları bakımından zâtî arazlarının araştırıldığı ilimdir. Bu ilimde de birtakım meseleler vardır.

Birinci Mesele: Mücerred Fiillerin Yapısı Üzerine

[299] Bil ki üç harfli/sülâsî mücerred mazi fiillerin fâu'l-fiil ve lâmu'l-fiili daima fethalıdır;[1] aynu'l-fiili ise ya نَصَرَ'da olduğu gibi fethalıdır; ya عَلِمَ'de olduğu gibi kesralıdır; ya da حَسُنَ'de olduğu gibi zammelidir. İdgam yapılması haricinde -شَدَّ gibi- aynu'l-fiil sâkin olamaz. Bu fiillerin muzarilerinin hepsinde aynu'l-fiil ya fethalı, ya zammeli ya da kesralıdır. Bu sebeple aklî taksime göre fiiller dokuz kısımdır. Çünkü aynu'l-fiilin harekesi mazisinde fetha ise, muzarisinde ya فَتَحَ- يَفْتَحُ'da olduğu gibi fethadır –ki bu durumda fiilin aynu'l-fiil veya lâmü'l-fiilinin boğaz harflerinden bir harf olması şarttır– ya da نَصَرَ – يَنْصُرُ gibi aynu'l-fiil zammelidir; ya da ضَرَبَ – يَضْرِبُ gibi kesralıdır.

[300] Aynı şekilde mazisinde aynu'l-fiil zammeli ise muzarisinde de ya zammelidir حَسُنَ– يَحْسُنُ gibi; ya da kesralı veya fethalıdır ki bu iki grup bulunmamaktadır. Mazisinde aynu'l-fiili kesralı ise muzarisinde de ya حَسِبَ – يَحْسِبُ – gibi kesralıdır ki bu takdirde şâz/kural dışıdır; ya عَلِمَ – يَعْلَمُ gibi fethalıdır; ya da zammelidir ancak bu şekilde fiil gelmemiştir.

[301] Dört harfli/rübâî mücerred fiile gelince, mazi ve fâili mâlum olduğunda tek kalıbı vardır; o da فَعْلَلَ 'den başkası değildir. Örneğin دَحْرَجَ gibi. Aynu'l-fiili sâkin, onun dışındaki harfler fethalıdır. Muzarisi; sonradan eklenen harfin zamme, fâu'l-fiilin fetha, aynu'l-fiilin sükun ve ilk lâmu'l-fiilin kesra ile harekelenmesi sûretiyle يُفَعْلِلُ/yufa'lilü'dür. İlgili bölümde anlatıldığı gibi, isimlerin aksine fiillerin beş harfli/humâsî mücerredi yoktur.

---

* Çev. Muammer Sarıkaya

1 Arapçada bütün yalın fiillerin فَعَلَ kalıbından türetilen bir vezni vardır ve bu vezne uygun olarak gelen fiillere mevzun denilir. Arapçada vezin mevzuna tâbidir. Fiildeki her hareke değişikliğinde veya fiile harf eklendiğinde vezinde de aynı değişiklik olur. فَعَلَ kalıbında gelen üç harfli yalın bir fiilin ilk harfine fâu'l-fiil, ikinci harfine aynu'l-fiil ve üçüncü harfine lâmu'l-fiil denilir.

٢- علم الصرف[١]

[٢٩٨] وهو علم[٢] يبحث فيه عن الأعراض الذاتية لمفردات كلام العرب من حيث صورها وهيئاتها كالإعلال والإدغام، وفيه مسائل.

المسألة[٣] الأولى: في هيئات المجرّد من الأفعال

[٢٩٩] واعلم أنّ الفعل الماضي من الثلاثي المجرّد يكون مفتوح الفاء واللّام أبدًا، فعينه إما مفتوحة نحو نَصَرَ أو مكسورة نحو عَلِمَ أو مضمومة نحو حَسُنَ، إذ لا يسكن العين فيه إلا في الإدغام نحو شَدَّ فمضارع كل منها إما مفتوح العين أو مضمومها أو مكسورها. فالأقسام العقلية تسعة لأنه إذا كان العين مفتوحةً في الماضي فمضارعه إما مفتوحة العين نحو فَتَحَ يَفْتَحُ ويشترط حينئذ[٤] أن يكون عينه أو لامه حرفًا من حروف الحلق أو مضمومة العين نحو نَصَرَ يَنْصُرُ أو مكسورة العين نحو ضَرَبَ يَضْرِبُ.

[٣٠٠] وكذا إذا كانت[٥] العين مضمومةً في الماضي فمضارعه إما مضمومة العين نحو حَسُنَ يَحْسُنُ أو مكسورة العين أو مفتوحتها ولم توجد[٦] هذان القسمان. وإذا كانت العين مكسورةً في الماضي فمضارعه إما مكسورة العين نحو حَسِبَ يَحْسِبُ لكنه شاذّ أو مفتوحتها نحو عَلِمَ يَعْلَمُ أو مضمومتها ولم يجئ.

[٣٠١] وأما الرباعي المجرّد فلماضيه في البناء للفاعل هيئة واحدة ليس إلا وهي فَعْلَلَ نحو دَحْرَجَ فالعين ساكنة وما عداها مفتوحة مضارعه يُفَعْلِلَ بضمّ الزائد وفتح الفاء وسكون العين وكسر اللّام الأولى ولا خماسي للأفعال بخلاف الأسماء كما تقرر في بابه.

---

١ ر، ط: التصريف.
٢ ف – علم.
٣ ط – المسألة.
٤ ط – حينئذ.
٥ ر، ط: كان.
٦ ط: يوجد.

İkinci Mesele: Kalıpların Köklerinin Beyânı Üzerine

[302] Bil ki asıl olan, kelimenin üç harfli olmasıdır. Harf veya hareke ile i'rab edilen isimler, sözü genişletmek için dört ve beş harfli olarak gelirler; dile ağır geldiği için, altı harfli gelemezler. Fiiller ya üç harfli ya da dört harfli olarak gelirler, dile ağır geldiği için beş harfli gelemezler. Harfler ve i'rab edilemeyen isimler çoğu kez bir ve iki harfli olarak gelirler. Sonra üç kök harfine karşılık olarak fâ, ayn ve lâm harfleri vezin yapılır, kök harflerinin sayısı üçün üzerine çıktığında, vezne ikinci ve üçüncü lâm eklenir. Örneğin فَلْسٌ/felsun فَعْلٌ/fa'lün; جَعْفَرٌ/ca'ferun فَعْلَلٌ/fa'lelun ve جَحْمَرِشٌ/cahmerişun فَعْلَلِلٌ/fa'lelilun veznindedir. Bu ölçüyü koymaktan maksat, kök harfleri ile zâid harfleri açıklamayı kolaylaştırmaktır. Anlamı bütün fiilleri kapsadığından فَعَلَ kalıbını seçtiler. Bu kalıp, köke harf eklenmesi, harf eksiltilmesi veya hareke ve sükûnların dizilişinin değiştirilmeksizin bazı harflerin yerlerinin değiştirilmesinde vezne uygun olarak gelen kelimeye tâbi olur. Örneğin مَضْرُوب/madrûb مَفْعُولٌ/mef'ûlun vezninde; قَاضٍ/kâdin, فَاعٍ/fâ'in vezninde ve أَيِسٌ/eyisun ise عَفِلٌ 'afilun veznindedir. Mastarının delâletiyle aslı يَئِسَ - يَأْسًا 'dir. Sonra asıl yapısı korunarak, yani birinci harfin fethası, ikinci harfin kesresi ile hemze yâ harfinin önüne alınarak, ayne'l-fiilin fethası, fâu'l-fiilin kesrası ile عَفِلَ/'afile vezninde أَيِسَ 'ye dönüştü. Eklenen harfler lafızda ifade edilir. Örneğin مَضْرُوبٌ kelimesinin vezni مَفْعُولٌ 'dür; اِسْتَخْرَجَ kelimesinin vezni ise اِسْتَفْعَلَ 'dir; اِحْرَنْجَمَ kelimesinin vezni ise اِفْعَنْلَلَ 'dir. Benzeri örnekler getirilebilir. Ancak ifti'âl kalıbının ت harfinden dönüştürülen ط harfi vezinde ifade edilmez; çünkü o tâ ile gelir. Örneğin ifti'âl kalıbından اِضْطَرَبَ 'nin vezni; اِفْطَعَل /ifta'ale değil, اِفْتَعَلَ /ifte'ale olur. Bir kalıba katmak için veya başka bir sebeple tekrar edilen harfler, söylenen kuraldan dolayı, mevzunda ifade edildikleri şekilde vezinde ifade edilir. Örneğin fa'lele veznindeki جَلْبَبَ/celbebe fiili دَحْرَجَ/dahrace fiiline/mevzununa katmak içindir. İkincisi if'alelle veznindeki اِقْشَعَرَّ/ikşe'arra gibidir; çünkü bir kalıba katmak için değildir, zira if'alelle babındaki şedde kalıbın yapısı gereğidir.

المسألة الثانية: في بيان أصول الأبنية

[٣٠٢] واعلم أنّ الأصل كون الكلمة على ثلاثة أحرف. وجاء الاسم المتمكّن على أربعة وخمسة أيضًا لتوسيع[1] الكلام لا[2] على ستة للثّقل. والفعل إما ثلاثيّ وإما رباعيّ[3] ولم يجي على خمسة للثّقل وجاء الحرف[4] وغير المتمكّن على واحد واثنين كثيرًا. ثم إنه توزن الأصول الثلاثة بفاء وعين ولام وما فوقها بلام ثانية وثالثة فيقال فَلْسٌ على وزن فَعْلٌ، وجَعْفَرٌ على وزن فَعْلَلٌ، وجَحْمَرِشٌ على وزن فَعْلَلِلٌ. والغرض من وضع هذا الميزان أن يسهل لهم بيان الأصول والزوائد. واختاروا تركيب فَعَلَ لشمول معناه بجميع الأفعال، ويتبع موزونه في الزيادة والحذف وقلب المكان بتقديم بعض الحروف على بعض بلا تغيير هيئة الحركات والسكنات كمَفْعُولٍ في مَضْرُوبٍ وفَاعٍ في قَاضٍ وعَفِلٍ[5] في أيَسٍ أصله يَئِسَ[6] يَأسًا بدليل مصدره. ثم قدمت الهمزة على الياء مع بقاء الهيئة الأصليّة أعني فتح الأول وكسر الثاني فصار أَيِسَ على وزن عَفِلَ بفتح العين وكسر الفاء ويعبرّ عن الزائد بلفظه فوزن مَضْرُوب مَفْعُول وإِسْتَخْرَجَ إِسْتَفْعَلَ وإحْرَنْجَمَ إَفْعَنْلَلَ إلى غير ذلك. إلا المبدل من تاء الإفتِعال فإنه بالتاء كإِفْتَعَلَ في إضْطَرَبَ فيقال وزن إضْطَرَبَ إِفْتَعَلَ دون إِفْطَعَلَ. وإلا المكرّر للإلحاق أو لغيره[7] فإنه يعبّر عنه بما يعبّر به عمّا تقدّمه فالإلحاق كفَعْلَلَ في جَلْبَبَ فإنه للإلحاق بدَحْرَجَ. والثاني نحو إِفْعَلَلَّ في إِقْشَعَرَّ فإنه بغير[8] الإلحاق إذ التضعيف في باب إِفْعَلَلَّ لأجل البناء.

---

١ ر، ط، ع: لتوسّع.
٢ ط – لا.
٣ ر، ط: والفعل ثلاثية ورباعية.
٤ ر: س، ط: الحروف.
٥ ط: عقل.
٦ ر، س: ييس.
٧ ط: ولغيره.
٨ ف: لغير.

[303] Sonra üç harfli isimler, her ne kadar aklî ihtimaller dâhilinde on iki yapıda gelmesi mümkün ise de, sâkin harfin ismin başında yer alması ittifakla mümkün olmadığından, on yapıdan ibarettir. Tartışma sadece sâkin harfle başlamanın imkânsızlığı veya mümkün oluşu konusundadır. Lâmu'l-fiil i'raba bırakılmıştır. Aynu'l-fiilin sükûn ve üç durumda üç hareke olmak üzere dört hâlinin, fâu'l-fiilin üç hâliyle, yani üç hareke ile çarpımıyla on iki kalıp elde edilir, ancak ikisi ağırlıktan dolayı kullanılmaz Birincisi fâu'l-fiilin zammesi ve aynu'l-fiilin kesrası ile fuile kalıbıdır ki ancak nadiren bulunur. دُئِل/duile ve وُعِلَ/vu'ile gibi. Hatta bu ikisinin meçhul fiilden nakledildiği de söylenir. İkincisi ise fâu'l-fiilin kesrası ve aynu'l-fiilin zammesi ile fiule kalıbıdır ki, köken olarak bulunmamaktadır. Şâz bir kıraatte ha harfinin kesrası ve ba harfinin zammesiyle yer alan Allah Teâlâ'nın "ذَاتِ الْحِبُكِ" sözünde aslında ha harfi zammeli olup ba harfine ittiba için kesralanmıştır. Sonuç olarak geriye on kalıp kalır. Bunlar: Fâ fetha ile harekeli olduğunda; ya aynın sükûnu ile كَشْح/keşh gibi veya aynın fethasıyla فَرَس/feres ve كَفَل/kefel gibi, ya da aynın kesrası ile كَتِف/ketif gibi, ya da aynın zammesiyle عَضُد/'adud gibi. Fâ harfi kesralı olduğunda, ya ayn harfi sâkin olarak gelir حِبْر/hibr gibi ya ayn fethalı gelir: عِنَب/ineb gibi ya da aynın kesrası ile إِبِل/ibil gibi gelir. Fâ zammeli olduğunda, ya ayn harfi sâkin olur; قُفْل/kufl gibi, ya ayn harfi fethalıdır; صُرَد/surad gibi, ya da ayn harfi zammeli gelir; عُنُق/unuk gibi. Bazı kelimeler kolaylaştırılır. Örneğin; كَتِف/ketif kesralı ayn harfi sâkin yapılarak كَتْف/ketf şeklinde veya ayn harfi sâkin kalıp, fâ harfinin de kesrasıyla كِتْف/kitf şeklinde kolaylaştırılır.

[304] Bunun gibi kelimelerde üç farklı kullanım vardır. İkinci harfi boğaz harflerinden birisi olduğunda iki kesra ile kolaylaştırılır; فِخِذ/fihiz gibi. Fiilde de aynı şekilde hafifletilir. Örneğin شَهِدَ/şehide fiili ayn harfinin sükûnuyla شَهْدَ/şehde ve fâ harfinin kesrası ve aynın sükûnu ile شِهْد/şihd veya boğaz harfi kuvvetli olduğundan, fâ harfini ayn harfine tâbi kılarak, aynın kesrası ile شِهِد/şihid şeklinde hafifleştirilir. Dolayısıyla bu tür bir kelimenin dört farklı şekli vardır. عَضُد, إِبِل ve عُنُق kelimeleri ayn harfi sâkin yapılarak hafifletilir; çünkü isim ve fiili zammeli olan ayn harfinin harekesini sükûn yaparak hafifletmek kesinlikle câizdir. Fetha ile harekeli olan aynu'l-fiili sükûn ile harekelemek, zaruret hâli hariç, câiz değildir. Sonra bütün bu söylenenlerin dayanağı bazı münasebetlerdir. Aksi hâlde bu hüküm, dili vaz' edenindir.

[٣٠٣] ثم إنّ للإسم الثلاثي عشرة هيئة[١] وإن كانت الاحتمالات العقلية اثنتا عشرة هيئة[٢] إذ الساكن في الابتداء غير واقع بالاتّفاق وإنما النزاع في امتناعه وإمكانه. واللّام متروك للإعراب فمن ضرب الأحوال الأربع للعين وهي السكون والحركات الثلاث في الأحوال الثلاث للفاء أعني الحركات يحصل[٣] اثنتا عشرة هيئة إلا أنه لم يجئ اثنان للثّقل: أحدهما فُعِلَ بضم الفاء وكسر العين فلم يوجد إلا نادرًا كدُئِلَ ووُعِلَ حتى قيل هما[٤] منقولان عن الفعل المجهول. وثانيهما فِعُلَ بكسر الفاء وضمّ العين فلم يوجد أصلًا. وما جاء في القراءة الشاذة من قوله تعالى: «ذَاتِ الحِبُكِ»[٥] بكسر الحاء وضم الباء فأصله ضمّ الحاء كسرت للاتّباع بالباء. فبقيت عشرة وهي فَعل بفتح الفاء إما بسكون العين نحو كَشْح أو بفتح العين كفَرَس وكَفَل أو كسر العين نحو كَتِف أو ضم العين نحو عَضُد. وفِعل بكسر الفاء إما بسكون العين نحو حِبْر أو فتحها نحو عِنَب أو كسرها نحو إِبِل. وفُعل بضمّ الفاء إما بسكون العين نحو قُفْل[٦] أو فتحها نحو صُرَد أو ضمها نحو عُنُق. ويخفّف بعضها فنحو كِتْف يخفّف بإسكان العين المكسورة وبكسر الفاء مع إسكان العين، ففي مثله ثلاث لغات.

[٣٠٤] فإن كان ثانية حرفَ حلق فيخفّف بكسرتين أيضًا كفِخِذ. وكذا الفعل كشَهِدَ يخفّف بإسكان العين وبكسر الفاء مع إسكان العين وبكسرهما معًا بجعل الفاء تابعًا للعين لقوّة حرف الحلق. ففي مثله أربع لغات ونحو عَضُد وإِبِل وعُنُق يخفّف بالإسكان فإسكان العين المضمومة والمكسورة في الاسم والفعل جائز مطلقًا للتّخفيف. وأما إسكان المفتوحة فلم يجز إلا في الضرورة. ثم إنّ مبنى ما ذكر كله مناسبات وإلا فالحاكم بذلك الواضع.[٧]

---

١ ر، ط: هيئات.
٢ ف – هيئة.
٣ ط: تحصل.
٤ ط: أنهما.
٥ انظر: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ (سورة الذّاريات، ٥١/٧).
٦ ف: فقل.
٧ م + الله أعلم.

Üçüncü Mesele: Mezid Fiil Kalıpları Hakkındadır

[305] Bunlar yirmi bir kalıp olup, altısı bir kalıba ilhak edilenlerdir. İlhak ise bir kelimeye, kök harflerinin sayısı kendi kök harflerinin sayısından daha fazla olan bir kelimeye katılması ve sarf açısından onun çekimi gibi çekilmesi için harf eklemektir. Bu kalıplardan birisi çoğunlukla geçişlilik için gelen if'âl babıdır. Bazen bir şeyi sunmak için gelir. Örneğin أباع الجارية denildiğinde "Cariyeyi satışa çıkardı." demektir. أَقْبَرَه "Onu kabre koydu." da böyledir. Bazen "izâle etme/giderme" anlamına da gelir. أَشْكَاه denildiğinde bundan "Onun şikâyetini giderdi." anlaşılır. "Bir şeyi bir nitelik üzere görmek/bulmak" anlamına da gelir. أَجْبَنَه "Onu korkak buldu." gibi. Bir şeyin dönüşümü için de gelir. أَجْرَب "uyuz hastalığına yakalandı" gibi. أَحْصَدَ الزَّرْعَ "Ekini hasat etti." fiili de bu türdendir. Bazen de anlamı kuvvetlendirmek için gelir. بَكَرَ "erken gelmek/yapmak", أَبْكَرَ "çok erken gelmek/yapmak" ve شَغَل "meşgul olmak", أَشْغَلَ "çok meşgul olmak" gibi.

Dördüncü Mesele: Sarf Âlimlerinin Terimleri Üzerine

[306] Bil ki isim ve fiilin kök harflerinden birisi illet harfi olmadığında sahih ve sâlim olarak adlandırılır. Aksi hâlde illetli /mu'tel olarak adlandırılır. Sonra fâ harfi illet harfi ise "misal", ayn harfi illet harfi ise "ecvef" olarak isimlendirilir. Lâmı illet harfi ise "menkus" olarak adlandırılır ki, bu üçüncüsüdür. Fâ ve ayn harfi veya ayn ve lâm harfleri illet harfi olursa "lefif makrun/bitişik lefif" olarak isimlendirilir. Fâ ve lâm harfleri illet harfi olursa "lefif mefruk/ayrık lefif" olarak isimlendirilir ki, bu dördüncüsüdür.

[307] Sonra sahih veya illetli sülâsî fiillerin, aynu'l-fiil ve lâmu'l-fiili aynı cinsten olursa mudaaf olarak isimlendirilir. Aynı şekilde, rubâî fiillerin fâu'l-fiil ile ilk lâmu'l-fiili veya aynu'l-fiil ile ikinci lâmu'l-fiili aynı cinsten olursa mudaaf fiil olarak isimlendirilir. Birincisinin hakkı idgam yapılmasıdır. Sonra illet harfleri harekeli olursa ve kendilerinden önceki harf fetha ile harekeli olursa illet harfi - birkaç yer hariç- elife dönüştürülür. اَلْحَيَوَان/hayevan ve اَلْجَوَلَان/cevelan gibi kelimelerde harekelerin peş peşe gelmesiyle isimlendirilendeki hareket ve sıkıntıya dikkat çekilmek istenmiştir.

المسألة الثالثة: في هيئات المزيد من الأفعال

[٣٠٥] وهي إحدى وعشرون، ستّ إلحاقيّات وهو أن يزاد في الكلمة زيادة لتصير على هيئة أصليّة لكلمة فوقها في عدد الحروف الأصول وتتصرّف تصرّفها. منها باب الإفعال وأكثر ما يجي للتعدية، وقد يكون للتعريض للأمر نحو أباع الجارية عرضها للبيع، ومنه أقبره وللسّلب نحو أشْكاه أزال شكواه ولوجود الشيء[1] على صفة، نحو أجبنه وجده[2] جبانًا.[3] ولصيرورة الشيء ذا[4] كذا نحو أجْرب صار أجرب[5] ومنه احْصدَ الزرعَ، وللزّيادة في المعنى نحو بَكَرَ وأَبْكَرَ وشَغَلَ واَشْغَلَ.

المسألة[6] الرابعة: في اصطلاحات الصرفيّين

[٣٠٦] واعلم أنّ الاسم والفعل إذا لم يكن في حروفه الأصول حرف علة سمي صحيحًا وسالمًا، وإذا كان بخلافه سمي معتلًّا. ثم إذا كان معتل الفاء سمي مثالًا، وإذا كان معتل العين سمي أجوفَ،[7] وذا الثلاثة وإذا كان معتل اللام سمي منقوصًا، وذا الأربعة وإذا كان معتل الفاء والعين أو العين واللام سمي لفيفًا مقرونًا وإذا كان معتل الفاء واللام سمي لفيفًا مفروقًا.

[٣٠٧] ثم إنّ صحيح الثلاثي أو معتله إذا تجانس العين منه واللّام سمي مضاعفًا. وكذا الرباعي إذا تجانس الفاء واللّام الأولي منه والعين واللّام الثانية منه سمي مضاعفًا، والأول حقّه الإدغام. ثم إنّ حروف العلة إنما كانت إذا تحرّكت وانفتح ما قبلها تقلّب ألفًا إلا في مواضع. منها ما أريد بتوالي حركاته التنبيه على الحركة والاضطراب في مسماه[8] كالحَيَوَان والجَوَلَان.

---

١ م – الشيء.
٢ س: وحده.
٣ ط: اجيئه وجده جنبا.
٤ م – ذا.
٥ س: فأجرب؛ ط، ع، ف: أجرب صار ذا جرب.
٦ ر، ط – المسألة.
٧ ط: أجوفا.
٨ س: مسمات.

Akla birlikte gelen اَلْمَوَتَان/mevtan "hayat ve ölüm" kelimesine gelince zıddın zıddına hamledilmesi şeklindedir. Sebebine gelince vicdan deliliyle iki zıt genellikle akılda bir arada bulunur. Belirli bir hatırlamanın muayyen bir vaz'ın illeti olduğu kabul edilmese de akla getirme olmadan vaz'ın olmasının imkânsız olması deliliyle, o vaz'ın illetinin etkisinin hatırlamaya bağlı olduğunun kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla muayyen hatırlama, illetin varlık ve yokluğunun kendisine bağlı olması sebebiyle o illetin illiyetinin illeti olur. O hatırlamanın varlığından ma'lûlünün de var olması gerekir; çünkü ma'lûlün tam illetinden ayrılması imkânsızdır ve onun ma'lûlü o illetin illiyyetidir. Bir şeyin illiyyeti muayyen bir şeyin vasfıdır ve o şey gerçekleşmeden vasfın gerçekleşmesi imkânsızdır. Dolayısıyla bu muayyen hatırlamanın bulunması o muayyen illetin bulunmasını gerektirir. Zıddın akılda zıddıyla bir arada bulunması zıddın vaz'ın illeti ya da vaz'ın illetinin illeti olmada zıddına ortak olmasını gerektirir ki, her iki ihtimalde de vaz'da zıddın zıddına ortak olması gerekir.

وأما المَوتان فمِن حمل النقيض على النقيض، والسبب فيه أنّ النقيضين غالبًا يتلازمان في الخطور بالبال بدليل الوجدان والخطور المعين إن لم يسلم كونه علة في الوضع المعين فلا بد من أن يسلم توقف تأثير علة ذلك الوضع عليه بدليل امتناع وقوع الوضع بدون الخطور بالبال. فيكون الخطور المعيّن علة لعلّية تلك العلة بدليل دورانها معه وجودًا[1] وعدمًا. فيلزم من وجود ذلك الخطور وجود معلوله[2] لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة ومعلوله علّيّة[3] تلك العلة وعلّيّة الشيء وصف له[4] وتحقق وصف الشيء المعيّن يستحيل بدون تحقق ذلك الشيء. فيلزم من وجود ذلك الخطور المعيّن وجود تلك العلة المعيّنة. فيلزم من مشاركة النقيض لنقيضه في الخطور مشاركته إيّاه إما في علة الوضع أو علة علة الوضع وعلى الاحتمالين يلزم مشاركته إيّاه في الوضع.

---

١ م : دورانها لا وجودا.
٢ ط: معلولة.
٣ ط: معلولة علة.
٤ ف: وصوله.

3. İştikâk İlmi[*]

[308] Asalet/kök ve fer'iyet/türetilmiş olma bakımından birbirlerine nispetleri itibariyle kelimelerin incelendiği bir ilimdir. Bu ilmin de bazı meseleleri vardır:

Birinci Mesele: İştikâkın Hakikati ve Bölümlere Ayrılmasının Beyânı Üzerine

[309] Bil ki iştikâk bazen bir ilim, bazen de bir amel olarak ele alınır. Bunun tahkiki şudur: Örneğin اَلضَّارِبُ "döven" kelimesi kök harfleri ve anlam bakımından اَلضَّرْبُ "dövmek" kelimesiyle örtüşmektedir ve ondan türetilmiştir. Dili vaz' eden, anlamlar arasında temel bir anlam olduğunu ve birçok anlamın temel anlama eklemeler yapılmak sûretiyle ondan türetildiğini görünce, anlamlara karşılık harfler belirlemiş ve türetilen anlamlara karşılık olmak üzere, lafızlar ile anlamlar arasındaki uyumun gereğini gözeterek birçok sözcük türetmiştir. O hâlde iştikâk, bu türetmeden ve kelime elde etmekten ibarettir. Onun, dili vaz' edenden sâdır olduğunu kabul edersek vaz' edenin amelini değil, vaz' edeni bilmemiz gerekir. Dolayısıyla bir ilim olarak iştikâkın tanımı; iki lafız arasında anlam ve yapı bakımından bir münasebet bulman, iki kelimeden birisinin diğerine döndüğünü, ondan türetildiğini ve ondan elde edildiğini bilmendir. İştikâk ilmini bilme konusunda denilir ki, "İştikâkı bilmek, kelimenin kökünü sonuna kadar gidip bulmandır."

[310] İştikâkı, yapılmasında bizden birine ihtiyaç duyulması itibariyle düşünür ve onu eylem olması bakımından tarif edersek deriz ki: "İştikâk ilmi, bir kökten, kök harfleri bakımından ona uyan bir fer' türeterek fer'i, aslın anlamına uyan bir anlama delâlet eden bir şey yapmaktır. İster isim olsun, ister fiil, türetilen kelimenin bir aslının olması şarttır; çünkü müştak/türetilen, başka bir lafızdan elde edilen fer'dir. Vaz' itibariyle başka bir kelimeden elde edilmeyen asıl olsaydı türetilmiş olmazdı. Aynı şekilde, türetilenin harflerinin aslın harflerine uygun olması da şarttır; zira uyum olmaksızın türetme bakımından asıl veya fer' olmaktan söz edilemez. Asıl olan, lafzen veya takdiren bütün harflerin uygun olmasıdır;

* Çev. Muammer Sarıkaya

٣- علم الاشتقاق

[٣٠٨] وهو علم يبحث فيه عن المفردات من حيث انتساب بعضها إلى بعض بالأصالة والفرعيّة، وفيه مسائل.

المسألة[١] الأولى: في بيان حقيقة الاشتقاق وتقسيمه إلى أقسامه

[٣٠٩] واعلم أنّ الاشتقاق يؤخذ تارة باعتبار العلم[٢] وتارة باعتبار العمل،[٣] وتحقيقه أنّ الضارب مثلًا يوافق الضرب في الحروف الأصول والمعنى. وقد أخذ منه بناءً على أن الواضع لِما وجد في المعاني ما هو أصل يتفرّع عنه معان كثيرة بانضمام زيادات إليه عيّن بإزائه حروفًا وفرّع منها ألفاظًا كثيرةً بإزاء المعاني المتفرّعة على ما يقتضيه رعاية المناسبة بين الألفاظ والمعاني. فالاشتقاق هو هذا التفريع والأخذ، فإن اعتبرناه من حيث إنه صادر عن الواضع احتجنا إلى العلم به لا إلى عمله. فتحديده بحسب العلم هو أن تجد بين اللفظين تناسبًا في المعنى والتركيب فتعرف ارتداد أحدهما إلى الآخر وأخذه منه. والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكأنه قيل العلم بالاشتقاق هو أن تجد إلى آخره.

[٣١٠] وإن اعتبرناه من حيث يحتاج أحدنا إلى عمله عرّفناه باعتبار العمل فنقول هو أن تأخذ من أصل فرعًا توافقه[٤] في الحروف الأصول وتجعله دالًّا على معنى يوافق معناه. ثم إنّه يشترط في المشتق اسمًا أو فعلًا أن يكون له أصل فإنّ المشتقّ فرع مأخوذ من لفظ آخر. ولو كان أصلًا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقًّا. ويشترط أيضًا أن يوافق المشتقّ الأصل في الحروف إذ الأصالة والفرعيّة باعتبار الأخذ[٥] لا يتحققان بدون الوفاق فيها. والمعتبر الموافقة في جميع الحروف الأصليّة لفظًا أو تقديرًا.

---

١ ط – المسألة.
٢ س – تارة باعتبار العلم.
٣ م – وتارة باعتبار العمل.
٤ ط: يوافقه.
٥ ع: الأحد.

çünkü الاستعجال kelimesindeki "hemze, sîn, tâ ve elif" harfleri ile الاستباق kelimesindeki "hemze, tâ ve elif" gibi eklenen harflere itibar edilmez; zira bu ikisi "اَلْعَجَل" ve "اَلسَّبْقُ" kelimelerinden türetilmiştir ve kök harfleri bakımından bu ikisine uygundur. Anlam bakımından uygunluk da şarttır, ancak bununla kastedilen, türetilenin asılla anlamda her bakımdan bir olması değil; aslın anlamının türetilende bulunmasıdır. Bu ise ya الضَّرْب ve الضَّارِب kelimelerinde olduğu gibi, fazlalık sûretiyle olur ki, birincisi "oluş" için, ikincisi hem "oluş" hem de oluşun kendisi için vaz' olunduğu "zât" içindir. Ya da fazlalık olmaksızın olur. Bu da ya Kufelilerin görüşlerine göre mastarın fiilden türetilmesinde olduğu gibi; eksiltmenin olması ile olur. Ya da bir eksiklik olmadan, anlam bakımından bir olmaları ile olur: قَتْلٌ fiilinin mastarı olan مَقْتَلٌ kelimesinde olduğu gibi.

[311] Bunun doğruluğu kesin olarak ortaya çıktıktan sonra bil ki İştikâk üç kısma ayrılır: الضَّرْب kökünden türetilen ضَرَبَ fiilinde olduğu gibi, kök harfleri ve harflerinin sıralanışının aynı olmasına "küçük iştikâk" denilir. الجَذْبُ "çekmek" mastarından türetilen ve aynı anlama gelen جَبَذَ "çekti-bağladı" kelimelerinde olduğu gibi harfler aynı olup, sıralanışları farklı olursa buna "büyük iştikâk"; النَّهق "anırma" kelimesinden نَعِقَ "ötmek-melemek" fiilinin türetilmesinde olduğu gibi, her iki kelimenin harflerinin büyük bir kısmı aynı olup, geri kalan harflerde bir münasebet/uyum olursa buna da "en büyük iştikâk" denilir.

İkinci Mesele: Asıl Mânanın Müştakta Bulunuşu Üzerine

[312] Türetilen kelime; bazen ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl, ism-i zaman, ism-i mekân, ism-i âlet gibi belirli bir kalıpta gelebilir. Bazen القَرَار "yerleşmek" kelimesinden türetilen الْقَارُورَة "kavanoz/su kabı" kelimesi gibi, belirli bir kalıbı yoktur. İçinde sıvı bulunduran bütün kaplara الْقَارُورَة denilemez. الدّبُور "arkasını dönmek" kelimesinden türetilen ve ayın en yüksekte olduğu konumu ifade eden الدَّبَرَان "hörgüç-ayın evrelerinden birisi" kelimesi de aynıdır. Bu özellikle nitelenen varlıklardan sadece boğa burcundaki beş yıldıza bu isim verilir. الْعَوْقُ "engel-engelleyici iş" kelimesinden türetilen الْعَيُّوق kelimesi de böyledir. Engelleme özelliği olan her şeye bu isim verilmeyip sadece samanyolunun sağ tarafında yer alan, Süreyya/Ülker yıldızını takip eden ve onun önüne geçmeyen parlak bir yıldıza bu ad verilir. Aynı şekilde السِّمَاك "Arkturus yıldızı" kelimesi السَّمَك "yüksek olmak" kelimesinden türetilmiştir. السموك denildiğinde "yükselmek" kastedilir. Bu kelime sadece Arkturus ve Başakçı yıldızları için kullanılır.

فإنّ حروف الزيادة مثل الهمزة والسين والتاء والألف في «الاستعجال» والهمزة والتاء والألف في «الاستباق» لا عبرة بهما فهما مشتقّان من العجل والسبق وموافقان لهما في الحروف الأصول. ويشترط الموافقة في المعنى أيضًا لا بأن يتّحدا فيه بل بأن يكون في المشتقّ معنى الأصل؛ إما مع زيادة كالضرب والضارب، فإن الأول للحدث والثاني له وللذات الموضوع له؛ وإما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق المصدر من الفعل على مذهب الكوفيّين أو لا، بل يتّحدان في المعنى كالمقتل مصدرًا من القتل.

[٣١١] فإذا تحققت هذا، فاعلم أنّه ينقسم الاشتقاق إلى ثلاثة أقسام. لأنه لو اتّحدتا في الحروف الأصول وترتيبها كضَرَبَ من الضَّرْب فالاشتقاق صغير. ولو اتّحدتا في الحروف دون الترتيب كجَبَذ من الجَذْب يقال جَبَذَه بمعنى جَذَبَه فكبير. ولو اتّحدتا في أكثر الحروف مع التناسب في الباقي كنَعِق من النهق[1] فأكبر.

المسألة الثانية: [في وجود معنى الأصل في المشتقّ منه]

[٣١٢] المشتقّ قد يطّرد كأسماء الفاعلين والصفات المشبّهة وأفعل التفضيل والزمان والمكان والآلة. وقد لا يطّرد نحو القارورة فإنها مشتقّة من القرار ولا يُطلق على كل مستقرّ للمائع،[2] وكذا الدَّبَران[3] مشتقّ من الدَّبُور ولا يطلق ممّا يتّصف به إلا على خمسة كواكب في الثور يقال إنه سنامه وهو من منازل القمر. وكذا العَيّوق مشتقّ[4] من العَوْق ولا يطلق على كل ما له عَوْق بل على نجم مضيء في طرف المجرة الأيمن تتلو الثريّا ولا يتقدّمه. وأيضًا السماك مشتقّ من السمك أي الرفع والسموك أي الارتفاع ولا يطلق إلا على السماكين الرامح والأعزل.

---

١ ر: الهيق.
٢ ط، ف: للمانع.
٣ س: الدبر أنه.
٤ ط – مشتق.

Bunun tahkikine gelince; adlandırma mahallinde kendisinden türetilen aslın anlamının varlığı, bazen bu anlamın isimlendirmeye dâhil olması ve müsemmanın bir parçası olması bakımından itibara alınır. Kastedilen, aslın anlamının kendisine nispet edilmesi bakımından herhangi bir zâttır. Bu türetilen, kendisindeki aslın anlamı için kendisinde o nispetin bulunduğu her zât için geçerlidir. Örneğin "kırmızı", kendisinde "kırmızılık" bulunan herhangi bir zât içindir. Adlandırılanda herhangi bir zât ile birlikte onun kırmızılık özelliği dikkate alınmıştır; bu sebeple onun bulunduğu her mahal için geçerlidir. Aslın anlamının müştakta bulunması, anlamın isimle adlandırılmasında ve müsemmanın bir parçası olmasında herhangi bir etkisi olmaksızın, müştakın adlandırılmasında adlandırmayı doğruladığı ve çeşitli isimler arasından bir ismi tercih ettirdiği kabul edilebilir. Müştaktan kasıt, anlamın sadece o zâtta bulunması bakımından değil de, zâtın o anlama ait olması bakımından kendisinde o anlam bulunan hususî zâttır. Bu türetilen kendisinde o anlam bulunan bütün zâtlar için geçerli değildir; çünkü onunla adlandırılan, o özel zât olup, kendisinde kırmızılık bulunan birisine özel isim yapılan "kırmızı" lafzı gibi ondan başkasında bulunmaz. Tahkikin sonucuna göre; –ikinci kısımda olduğu gibi- kendisinde anlam bulunduğu için, başkasının türetilenle adlandırılması, müsemmanın o başka şey olup mânanın adlandırmanın sebebi olması ve anlamın bulunduğu her yer için geçerli olmaması ile –birinci kısımda olduğu gibi- anlamın bulunması sebebiyle adlandırılarak anlamın isimlendirilene dâhil olması ve anlamın bulunduğu her yer için geçerli olması arasında fark vardır. Birisinde sıfata itibar edilmesi adlandırmanın doğruluğunu ortaya koyarken diğeri adlandırmayı tercih ettirir.

Üçüncü Mesele: Türetilenin, Kendisinden Türediği Anlam Var Olduğunda, Hakikat Veya Mecâz Oluşu Üzerine

[313] Türetilende, kendisinden türediği anlam var olduğunda, ittifakla hakikattir. Şu anda dövmekte olan birisine اَلضَّارِب "dövücü" denilmesi gibi. Mânada gelecek zaman kastedilip henüz dövmemiş, ileride dövecek olan birisine اَلضَّارِب denilmesinin -müştakın anlamının varlığından- ittifakla mecâz olduğu söylenmiştir. Önceden dövmüş şimdi ise dövmeyen birisine اَلضَّارِب denilmesinde ise mazisinde müştakın anlamının bulunup şu an bulunmamasından dolayı ihtilaf edilmiştir.

وتحقيقه أن وجود معنى الأصل المشتقّ منه في محال[1] التسمية بالمشتقّ قد يعتبر من حيث إنّ ذلك المعنى داخل في التسمية وجزء من المسمى. والمراد ذات مّا باعتبار نسبةٍ لمعنى الأصل إليها، فهذا المشتقّ يطّرد في كل ذات لمعنى الأصل معها تلك النسبة، لوجود معناه فيها، كالأحمر فإنه لذات ما له الحمرة. فاعتبر في المسمى خصوصية الحمرة مع ذات ما فاطّرد في جميع محاله. وقد يعتبر وجود معنى الأصل من حيث إن ذلك المعنى مصحّح للتّسمية بالمشتقّ مرجّح لها من بين سائر الأسماء من غير دخول المعنى في التسمية وكونها جزء من المسمى. والمراد من المشتقّ ذات مخصوصة فيها ذلك المعنى لا من حيث إن ذلك المعنى في تلك الذات المخصوصة بل باعتبار خصوصها. فهذا المشتقّ لا يطّرد في جميع الذوات التي يوجد فيها ذلك المعنى إذ مسماه[2] تلك الذات المخصوصة التي لا[3] توجد في غيرها كلفظ الأحمر إذا جعل عَلَمًا لذات له الحمرة. وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتقّ لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك الغير والمعنى سببًا للتسمية به[4] كما في القسم الثاني فلا يطّرد في جميع مواضع وجود المعنى وبين تسمية بوجوده أي مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلًا في المسمى كما في القسم الأول. فيطّرد في جميع مواضع وجوده فاعتبار الصفة في أحدهما مصحّح للإطلاق وفي الآخر مرجح للتّسمية.

المسألة[5] الثالثة: [هل المشتق عند وجود معنى المشتق منه حقيقةٌ أو مجازٌ]

[٣١٣] المشتقّ عند وجود معنى المشتقّ منه كالضارب لمباشر[6] الضرب حقيقةٌ اتّفاقًا. وقيل وجوده أعني في الاستقبال كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجازٌ اتّفاقًا، وبعد وجوده منه وانقضائه أعني في الماضي كالضارب لمن قد ضرب قبلُ وهو الآن لا يضرب، قد اختلف فيه.

١ س: حال.
٢ س: مسمى.
٣ ط – لا.
٤ س – به.
٥ ط – مسألة.
٦ ف: لمباشرة.

Hanefilere göre bu, mecâzdır; Şâfiîlere göre hakikattir. Bir başka görüşe göre; "ayakta durmak" veya "oturmak" gibi devamlılık bildiren bir kelime ise müştak, mecâzi anlamdadır. "Konuşmak", "bildirmek" vb. değişken mastarlar gibi, devamlılık bildirmeyen bir kelime ise müştak, hakiki anlamdadır. Tartışmanın neticesi Hz. Peygamber'in "Alan ve satan ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler."[1] hadisi vb. sözlerinde ortaya çıkmaktadır. Ebû Hanîfe bu ifadeden, satış kesinleştikten sonra meclis muhayyerliği sonucunu çıkarmaz ve "ayrılmak" kelimesini sözlerle ayrılmak anlamına hamleder. İmam Şâfiî ise meclis muhayyerliği sonucunu çıkararak, ayrılmayı beden olarak meclisten ayrılmak anlamına hamleder. Yine, Hz. Peygamber'in "Birisi iflas eder veya ölürse mal sahibi malında daha hak sahibidir." hadisi de bu konuyla ilgilidir. Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî'nin hilâfına, satışla mülkiyetin sona ermesinden sonra mal sahibinin, malında hak sahibi olmadığını söyler. Ona karşı şöyle delil getirildi: Şayet hakiki anlamda olsaydı olumsuzlukla nitelenmesi doğru olmazdı. Oysa lüzumun beyânı, olumsuzluk vasfının doğruluğunu –ki bu nefyin doğruluğu konusunda bir anlamdır- ortaya koymaktadır ve bu mecâzın kastedildiğinin kesin bir emâresidir. Lâzımın içinde bulunulan zamanda olumsuzlukla nitelenmesinin doğruluğunun bâtıl olması ortaya çıktığına göre mutlak olumsuzluğun da doğruluğu ortaya çıkar; çünkü zamana bağlılık mutlaklığı gerektirir. İyi düşün!

1 Müttefekun aleyh (Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilmiş)tir.

فعند الحنفيّة مجاز وعند الشافعيّة حقيقة. وقيل إن كان معناه ممّا يمكن بقاؤه كالقيام والقعود فالمشتقّ مجاز وإن لم يكن ممّا يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة نحو التكلم والإخبار فالمشتقّ حقيقة.[١] وثمرة الخلاف تظهر[٢] في نحو[٣] قوله عليه السلام: «المُتَبَايِعَانِ بِالخِيَارِ مَالَمْ يَتَفَرّقَا».[٤] فلم يثبت أبو حنيفة رحمه الله[٥] خيار المجلس بعد انقطاع البيع وحمل التفرّق على التفرّق بالأقوال. وأثبته الشافعيّ رحمه الله[٦] وحمله على ما بالأبدان.[٧] ومنه قوله عليه السلام: «إذَا أَفْلَسَ الرجُلَ أَوْ مَاتَ فَصَاحَبَ المَتَاعَ أَحَقّ بِمَتَاعِهِ».[٨] فبعد انقضاء المالكيّة بالبيع لا يكون أحقّ عند أبي حنيفة رحمه الله[٩] خلافًا له. واستدل عليه بأنه لو كان حقيقةً فيه لمَا صحّ وصفه بالانتفاء وقد صحّ بيان اللّزوم أن صحة الوصف بالانتفاء وهو المعنى بصحة النفي أمارة قطعية للمجاز. وبيان بطلان اللازم أن وصفه بالانتفاء في الحال يصحّ فيصحّ بالانتفاء مطلقًا لأنّ الوقتيّة يستلزم المطلقة، فتأمّل.

---

١ س: حقيقه حقيقة.
٢ ع – تظهر، ف: يظهر.
٣ س – نحو.
٤ متفق عليه.
٥ ط: رحمة الله عليه.
٦ ط: رحمة الله عليه.
٧ ر، ط: في الأبدان؛ س: على الأبدان.
٨ رواه الحاكم في مستدركه ٢٣٦١.
٩ ط: رحمة الله عليه.

4. Nahiv İlmi*

[314] Nahiv ilmi, sözcüklerin bir araya gelmesi ve temel anlamlarını yerine getirmeleri bakımından terkiplerin durumlarının incelendiği bir ilimdir. Terkip ya isnadî nispetledir ki, buna *cümle* denir; ya da isnatsız nispetledir ki, buna *takyîdî/sınırlı* denir; ya da خَمْسَةَ عَشَرَ "on beş" ve بَعْلَبَكَّ "Baalbek" kelimelerinde olduğu gibi nispet olmaksızın yapılır. Cümle ya anlamlıdır ki bu sözdür; ya da sıla ve şart cümleleri gibi anlamsızdır. Bu konuda bazı meseleler vardır.

Birinci Mesele: Harflerin Mânası Üzerine

[315] Sen de nahivcilerin şu sözünü işitmişsindir: Harf tek başına bir mânaya delâlet etmez, aksine o ferdi mânasına delâlet etmede müteallıkına delâlet etmesi için kendisinin yanı sıra başka bir kelimenin zikredilmesine ihtiyaç duyar. Buna delil olarak bu hususta نَحْوُ "gibi", ذُو "..nın sahibi", فَوْقَ "..nın üzerinde", غَيْرُ "…ın dışında" ve مِثْلُ "gibi" tarzında daima tamlama hâlinde kullanılan isimleri zikretmişlerdir.

[316] Buna cevap olarak denildi ki, harfin mütaallakıyla birlikte söylenmesinin zorunlu olması -nakz maddesinin aksine- dili vaz' edenin, harfi vaz' ederken bunu şart koşması sebebiyledir. Çünkü harfin müteallakının söylenmesi şart olmayıp, müteallak sırf onun aracılığıyla harfin vaz' edilmesindeki amaca ulaşılmak için söylenir. Örneğin ذُو "..nın sahibi" kelimesi kendisiyle cins isimlerin nitelendirilmesine ulaşılmak için vaz' edilmiştir. Örneğin "Zeyd, paranın ve atın sahibidir." denildiğinde bu sözde iki şeyin varlığı açıktır: Birincisi, dili vaz' edenin "من" lafzı ile "الابتداء" lafzını bir anlam için vaz' ettiğini, ancak birincisinin delâletinde müteallakın söylenmesini şart koşarken, bu şart koşmanın bir faydasının ortaya çıkmamasına rağmen ikincisinde müteallakı şart koşmaması bir tahakkümdür. İkincisi bu şart koşmanın delili sadece müteallaksız olarak kullanılmamasıdır; yoksa vaz' edenin bir nassı değildir, bu da açıktır. Bu durum bahsedilen harfler ve isimler arasında ortaktır. Dolayısıyla delâlet için açıkça dile getirmenin birisinde zorunlu olması, diğerinde gaye için olması herhangi bir tercih ettirici olmaksızın [gerçekleşen] tercihtir.

* Çev. Muammer Sarıkaya

٤- علم النحو

[٣١٤] وهو علم يبحث فيه عن أحوال المركّبات من حيث هيئاتها التركيبيّة وتأديتها لمعانيها الأصليّة. والمركّب إما بنسبة إسناديّة فجملة أو غير إسناديّة فتقييدي أو بلا نسبة كخمسة عشر وبَعَلْبَك. والجملة إما مفيدة وهي الكلام أو غير مفيدة كالصلة والشرط وفيه مسائل.

المسألة الأولى:[١] **[في معني الحرف]**

[٣١٥] قد سمعتَ قول النحاة الحرف لا يدلّ على معنى في نفسها بل يحتاج في الدلالة على معناه الإفرادي إلى ذكر كلمة أخرى معها ليدلّ على متعلقه[٢] وأورد عليه الأسماء اللازمة الإضافة من «نَحْوُ، ذُو، وفَوْقَ، وغَيْرُ، ومِثْلُ» إلى غير ذلك.

[٣١٦] وأجيب عنه بأنّ التزام ذكر المتعلق في الحرف لاشتراط الواضع ذلك في وضعها بخلاف مادّة النقض فإنّ ذكر المتعلق[٣] فيها غير مشروط وإنما يذكر ليتوصّل به إلى ما هو الغرض مَن وضعه. فإنّ «ذُو» وُضِع ليتوصّل به إلى الوصف بأسماء الأجناس في نحو «زيد ذو مال وذو فرس» ولا يخفى ما فيه: أما أوّلًا فلأن الحكم بأنّ الواضع[٤] وضع لفظ من[٥] ولفظة الابتداء لمعنى واحد لكنه اشترط في دلالة الأول ذكر المتعلق دون الثاني مع عدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط تحكم.[٦] وأما ثانيًا فلأنّ الدليل على هذا الاشتراط ليس إلا عدم الاستعمال بدون المتعلق لا النصّ من الواضع وهو ظاهر. وهذا[٧] مشترك بين الحروف والأسماء المذكورة فالحكم بأنّ التزام الذكر في أحدهما للدلالة وفي الآخر للغاية ترجيح من غير مرجّح.

---

١ ر – المسألة الأولى.
٢ ع: متعلقة.
٣ س – في الحرف لاشتراط الواضع ذلك في وضعها بخلاف مادّة النّقض فإنّ ذكر المتعلّق.
٤ ع: المواضع.
٥ ف، م – من.
٦ ط: بحكم.
٧ ف: وهو.

[317] Durumun hakikatini ve sözün açığını istersen bir mukaddime sunmak gerekir. Buna göre vazʿ edenin vazʿ etmede anlamı tasavvur etmesi gerekir. Cüz'î bir mânanın tasavvur edilerek karşısına özel bir lafzın konulması ya da ayrıntılı veya genel olarak tasavvur edilerek karşısına özel lafızların konulmasında kendisine itibar edilen tasavvurun özel olmasından dolayı vazʿ özeldir. Yani anlamın tasavvuru ve kendisi için vazʿ edildiği şey aynı şekilde özeldir. Bazı ek cüz'î hükümler veya hakikat herhangi bir anlamın genel olarak tasavvur edilmesinin kapsamına girer. Vazʿ edene düşen bu genel anlamın karşısına belirli bir lafzı veya iki anlamdan birine delâleti bilinen belirli lafızları koymaktır. Böylece muteber tasavvurun genelliğinden ve kendisi için konulduğu şeyin genel olmasından dolayı, vazʿ genel olur. Vazʿ edenin, genel olarak bilindikleri için, lafzın kapsamına giren cüz'iyyâtın özelliklerinin karşısına belirli bir lafız veya lafızları koyması da mümkündür; çünkü akıl bu genel kavram ve benzeri kavramlar ile cüz'iyyâta yönelir. Vazʿ eyleminde genel bilgi yeterlidir; bu sebeple muteber tasavvurun genelliğinden ve kendisi için konulduğu şeyin hususîliğinden dolayı vazʿ genel olur. Bunun tersi olursa; yani muteber tasavvurun hususîliği sebebiyle vazʿın hususî, kendisi için vazʿ edildiği şeyin ise umumî olması tasavvur edilemez; çünkü cüz'î olan hiçbir şekilde küllî olanın bir vechi olmadığı için akıl ona yönelmez ve onu genel olarak tasavvur etmez. Durum bunun zıddıdır.

[318] Bu kesinleştikten sonra bil ki, örneğin "ibtidâ/başlangıç" mutlak olarak alınırsa bizzat akıl için mülahazası mümkün olan bağımsız bir mâna olur ve hakkında hüküm vermesi ve kendisiyle hükmetmesi mümkün olur. Özel bir şeyle alakalı mutlak ve belirli bir anlam olarak alınırsa iki durum söz konusudur. Birincisinde akıl onu kavramlardan biri olarak görür ve kasıtlı olarak ona yönelir. Sonuç olarak müstakil bir kavram olur, hakkında hükmedilmesi ve kendisiyle hüküm verilmesi mümkün olur. İkincisinde ise akıl onu o şeyin bir durumu olarak mülahaza eder, durumu tanımak için onu bir alet edinir ve o şey kasıtlı olarak kendisine yönlendirilen şey olur.

[٣١٧] فإن أردتَ حقيقة الحال وجليّة المقال فلا بد من تقديم مقدمة وهي أنه لا بد للواضع في الوضع من تصور المعنى. فإن[١] تصوَّر معنى جزئيا وعيّن بإزائه لفظًا مخصوصًا أو ألفاظًا مخصوصة متصورة[٢] تفصيلًا أو إجمالًا كان الوضع خاصًّا لخصوص التصور المعتبر فيه، أعني تصور المعنى والموضوع له أيضًا خاصًّا. وإن تصور معنى عامًّا يندرج تحته جزئيات إضافيّة أو حقيقيّة فله أن يعيّن لفظًا معلومًا أو ألفاظًا معلومةً على أحد الوجهين بإزاء ذلك المعنى العام، فيكون الوضع عامًّا لعموم التصور المعتبر فيه، والموضوع له أيضًا عامًّا. وله أن يعيّن اللفظ أو الألفاظ بإزاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته، لأنها معلومةً إجمالًا إذ توجّه العقل بذلك المفهوم العام ونحوه إليها. والعلم الإجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عامًّا لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصًّا. وأما عكس هذا أعني أن يكون الوضع خاصًّا لخصوص التصور المعتبر فيه والموضوع له عامًّا، فلا يتصور لأنّ الجزئي ليس وجهًا من وجوه الكلي ليتوجّه[٣] العقل إليه[٤] فيتصورَه إجمالًا، إنما الأمر بالعكس.

[٣١٨] فإذا تحقق هذا، فاعلم أنّ الابتداء مثلًا إن أخذ مطلقًا كان معنىً مستقلًّا[٥] ملحوظًا للعقل بالذات يمكنه أن يحكم عليه وبه. وإن أخذ معنىً معيّنًا متعلقا بشيء مخصوص فله اعتباران: أحدهما[٦] أن يلاحظه[٧] العقل من حيث هو مفهوم من المفهومات ويتوجّه إليه بالقصد فيكون مفهومًا مستقلًّا، ويصلح لأن يكون محكومًا عليه وبه؛ وثانيهما أن يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك الشيء ويجعل آلة لتعرف حاله[٨] ويكون المتوجه إليه بالقصد هو ذلك الشيء.

---

١ ط + من.
٢ ط – متصورة.
٣ ف + إليه.
٤ س: ليتوجه به العقلي إليه؛ م: ليتوجه إليه العقل إليه.
٥ س – مستقلا.
٦ س، م: إحديهما.
٧ أن لاحظه.
٨ ر، ط: حالة.

Bu itibarla o müstakil olarak akledilmeyen ve mülahaza edilmeyen bir kavram olur. Akıl onu, ancak o şeyi mülahaza ederek mülahaza eder. Dolayısıyla akıl birincisinde onun mutlak mefhumuna/kavramına yönelir ve müteallakının genel olarak kavranması da zorunlu olarak ona eşlik eder, fakat bu müteallak bizzat kastedilen değildir. İşte bu, "ibtidâ" kelimesinin mânasıdır. İkincisinde de kasıtlı olarak mefhumun geneline yönelir; ancak onu özel bir müteallaka muzâf kılar. Senin "Basra yürüyüşünün başlaması" sözünden anlaşılan da budur. Üçüncüsünde kasıtlı olarak müteallaka yönelir, sonra onun durumunu öğrendikten sonra müteallak olan mübtedâyı fark eder.

[319] Bu düzgün bir şekilde ortaya çıktıktan sonra deriz ki: مِنْ kelimesinin anlamı ne mutlak ibtidâdır, ne de birinci itibarla ele alınan belirli/mahsus ibtidâdır. Aksi halde kendisi hakkında hüküm verilmesi ve kendisiyle hükmedilmesi kesinlikle doğru olurdu; bu ise bâtıldır; çünkü biz örneğin senin (سِرتُ مِن البصرة) "Basra'dan yürüdüm." sözünde مِنْ kelimesinden çıkarılan anlamın ondan anlaşıldığı vecih üzere yukardakilerin ikisine de uygun olmayan bir anlam olduğundan şüphe etmiyoruz. Sonuç olarak anlamının ikinci itibara göre özel bir ibtidâ/başlangıç anlamı olduğu ortaya çıkar. Bu ise ancak müteallakı ile birlikte müstakil olarak mefhumlaşan, zihinde ve zihnin dışında ancak müteallakı ile gerçekleşen bir anlamdır. Sonra bu her özel başlamada/ibtidâda iştirak olmaksızın hakiki olarak kullanılır. O anlama delâlet için genel bir şekilde vazʿ edilmiştir ki, vazʿ eden ibtidâ mefhumunu tasavvur edip, onunla birlikte cüz'iyyâtını görmüş ve karşısına مِنْ lafzını belirlemiştir. Ibtidâya/mübtedâlığa gelince vazʿ eden mutlak başlangıç anlamını tasavvur ettiğinde ve onunla birlikte onunla başka bir şey arasında belirli bir zamanda olmak bakımından ortak bir durum olan nispeti gördüğünde bu grubun karşısına ibtidâ lafzını belirlemiş olur. Burada nispet, harf mefhumu gibi, müstakil olmayan bir mefhumdur ve ancak iki tarafıyla birlikte düşünülebilir. Bu nedenle zihinde ve zihnin dışında ibtidâ mânası ancak fâilin zikredilmesiyle elde edilir.

وبهذا الاعتبار هو مفهوم غير مستقلّ بالتعقّل والملاحظة وإنما يلاحظه العقل باعتبار ملاحظة ذلك الشيء. فالعقل في الأول يتوجّه إلى مطلق مفهومه ويلزمه إدراك متعلقه[١] إجمالًا، لكنه ليس مقصودًا بالذات، وهو معنى لفظ الابتداء. وفي الثاني يتوجّه بالقصد إلى مطلق المفهوم أيضًا لكنه يضيفه إلى متعلق مخصوص وهو المفهوم من قولك: «ابتداء سير البصرة». وفي الثالث يتوجّه بالقصد إلى المتعلق، ثم إنه في تعرّف[٢] حاله[٣] يلاحظ الابتداء المتعلق به.

[٣١٩] إذا تمهّد هذا فنقول: إنّ معنى «مِنْ» ليس هو الابتداء مطلقًا ولا المخصوص المأخوذ بالاعتبار الأول، وإلا لصحّ[٤] أن يقع محكومًا عليه وبه قطعًا. والتالي[٥] باطل لأنّا لا نشكّ في أنّ المفهوم المستفاد منه في قولك «سرتُ من البصرة» على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح الشيء منهما، فتعيّن أن يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني. وهو معنى لا يستقلّ بالمفهوميّة ولا يتحصّل ذهنًا[٦] ولا خارجًا إلا بمتعلقه. ثم إنه يستعمل في كل ابتداء خاصّ حقيقةً بلا اشتراك، فهو موضوع لذلك وضعًا عامًّا على معنى أنّ الواضع تصور مفهوم الابتداء ولاحظَ به جزئياته فعيّن لفظة «مِنْ» بإزائها. وأما ابتداء[٧] فالواضع تصور معنى الابتداء المطلق ولاحظ معه النسبة من حيث إنها حالة بينه وبين شيء معيّن في زمان معيّن وعيّن لفظه بإزاء هذا المجموع. فالنسبة ههنا مفهوم غير مستقل كمفهوم الحرف لا يعقل إلا بطرفيها. فلذلك لا يتحصّل معنى ابتداء ذهنًا وخارجًا إلا بذكر الفاعل.

١ ط: متعلقة.
٢ س: تعريف.
٣ ط: حالة.
٤ م: تصح.
٥ ط، م: والثّاني.
٦ س: ذهنيا.
٧ ر – ولاحظَ به جزئياته فعيّن لفظة «مِنْ» بإزائها وأما ابتداء.

Fiilin delâlet ettiği anlamın bir cüzü olan nispet, iki taraf arasında bir alet olmak bakımından hususî ve bizzat görülen bir nispettir; bu bakımdan mutlak değildir; hususî ve bizzat görülen bir nispet de değildir; çünkü ikisine ait bir şey hükmî değil hakkında hüküm verilen ve kendisiyle hükmedilen bir şeydir. Fâilin ister cüz'î olsun, ister genel bir mefhum olsun, herhangi bir şekilde tayin edilmesine itibar edilir; çünkü genel mefhumlar her ne kadar mâsadakları/mânaları itibariyle belirsiz olsa da kendilikleri bakımından belirli işlerdir. Çünkü mefhumun ibtidâda içerdiği hükmî nispet bizzat kendisiyle değil, bir fâille ilgili olsaydı, şüphesiz o nispet kullanıldığında bir mefhuma dönüşür ve tek başına ibtidâ ile tam bir söz hâsıl olur; doğru veya yalana da ihtimalli olurdu. Bu ise ittifakla bâtıldır. Ibtidâ anlamına gelince, kendisi hakkında hüküm verilmesi ve kendisiyle hükmedilmesi uygun olsa da ancak kendisine bu nispetin katılmasıyla, kendisiyle hüküm verilmesi bakımından geçerli olmuş; ama kendi hakkında hüküm verilmesine uygunluğu ortadan kalkmıştır. Çünkü kesin olarak biliyoruz ki, ibtidâdan, ibtidânın ifade ettiği şekilde anlaşılan anlam, hakkında hüküm verilmesine elverişli değildir. Aynı şekilde, bahsedilen nispet ve benzerlerinden oluşan grup da hakkında hüküm verilmesine ve kendisiyle hükmedilmesine uygun değildir. Fiilin kendisi aracılığıyla hüküm verilmesine elverişli olduğu şeklindeki söz, fiilin anlamının tamamına değil de cüzüne itibar edilerek söylenmiştir. Harflerde itibar edilen nispetler ve fiillerin kendisiyle hüküm verilen bir anlam içermeleri bakımından harflerdeki genel durumla ilgili elde edilen bilgiler fiiller için de geçerlidir.

[320] ذُو ve فَوْق gibi kelimelere gelince bunlar, sahiplik ve üzerinde olmak gibi, mutlak bir nispet bakımından herhangi bir zât için vaz' olunmuştur. Bunların sınırlı bir nispetleri vardır; bu yüzden bu kelimelerin mefhumunda ancak müteallakının söylenmesi sûretiyle elde edilen bir şey bulunmaz, aksine tek başına düşünülür. Sürekli tamlama hâlinde kullanılmaları bağımsız olmamalarını gerektirmez.

فالنسبة التي هي جزء مدلول الفعل[1] هي النسبة المخصوصة الملحوظة، من حيث[2] أنها آلة بين طرفين لا النسبة[3] المطلقة ولا المخصوصة الملحوظة بالذات، من حيث كذلك لأنّ شيئًا منهما لا يكون حكمية بل يقع محكومًا عليه وبه. وإنما اعتبر في الفاعل التعيّن أيّ تعين كان سواء كان[4] جزئيًا أو مفهومًا عامًّا. فإنّ المفهومات العامّة من حيث هي هي أمور متعيّنة، وإن كانت باعتبار ما صدقت هي عليه غير متعيّنة. لأنّ النسبة الحكميّة التي يتضمّنها ابتداء لو كانت متعلقة بفاعل لا بعينه[5] ولا شك أنه مفهوم عند إطلاقه لكان ابتداء وحده كلامًا تامًّا محتملًا للصّدق والكذب[6] وأنه باطل اتّفاقًا. وأما معنى الابتداء فإنه وإن كان صالحًا في نفسه للحكم عليه وبه لكنه بانضمام هذه النسبة إليه صار مأخوذًا فيه من حيث إنه محكوم به وانسلخ عنه صلاحيّة الحكم عليه. لأنّا نعلم قطعًا أنّ الابتداء المستفاد من ابتداء على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح أن يحكم عليه. وكذلك المجموع المركّب من النسبة المذكورة وغيرها لا يصلح أن يكون محكومًا عليه ولا به. وما يقال من أنّ الفعل صالح للحكم به فإنما هو باعتبار جزء معناه لا مجموعه وما حقق من الوضع العام في الحروف يجري في الأفعال باعتبار النسب المعتبرة فيها وامتازت الأفعال بالاشتمال على معنى هو محكوم به.

[٣٢٠] وأما نحو «ذو» و»فوق» فهو موضوع لذات ما باعتبار نسبة مطلقة كالصحبة[7] والفوقية[8] لها نسبة تقييديّة إليها، فليس في مفهومه ما لا يتحصّل إلا بذكر متعلقه بل هو مستقلّ بالتعقّل[9] والتزام الإضافة[10] لا يقتضي عدم الاستقلال.

١ م: العقل.
٢ ط – من حيث.
٣ ر – هي النّسبة المخصوصة الملحوظة؛ من حيث إنها آلة بين طرفين لا النّسبة.
٤ ر – وإنّما اعتبر في الفاعل التّعيّن أيّ تعيّن كان سواء كان.
٥ م – بعينه.
٦ ط: للتصديق والتكذيب.
٧ ط: كالتحية.
٨ ع: والعوقية.
٩ س: بالتفعل.
١٠ ف، م: الإضافية.

Bundan dolayı hakkında hükmedilen ve kendisiyle hüküm verilen olur. Harfin anlamı konusunda varılan sonuç budur. Bu, ayakların kaydığı ve anlayışların yok olduğu bir alandır. Hatta Muhakkik Seyyid Şerîf (ks), Necmü'l-Eimme lakabıyla bilinen Radiyyü'd-dîn el-Esterebâdî'nin harfin anlamı konusunun tahkikini gereksiz yere uzattığını, bazen ona yaklaştığını, bazen ondan birkaç aşama uzaklaştığını söylemiştir. Bu bilginin aslı *el-Mevâkıf* adlı eserin sahibi, Adudü'l-mille ve'd-dîn namlı Adudüddin Îcî'ye aittir. Sonra büyük âlim Seyyid Şerîf eserlerinde, üzerine hiçbir şey eklenemeyecek bir şekilde onun görüşünü tafsil etmiştir. Söylediklerinin tamamı budur; zekâna tutunursan seni ayrıntılara ulaştıracaktır. Allah doğru yola ulaştırandır.

İkinci Mesele: Hakkında Haber Vermenin Doğru Olduğu Şeyin, Fiil ve Harf Değil İsim Olduğu Üzerine

[321] Nahivciler arasında isimden haber verilmesinin doğru olduğu, fiil ve harften haber verilmesinin imkânsız olduğu görüşü meşhur olmuştur. İmam Fahreddin Râzî *el-Mülahhas* adlı eserinde onlara itiraz ederek şöyle der: Sizin fiilden haber verilmeyeceğine dair sözünüz haberî bir kelâmdır ve ittifakla kendisinden haber verilenler içerisinde harf bulunmamaktadır. Söz ya isimdir ya da fiildir. Her iki durumda da bu sözü söyleyenin sözü, mutlak bilinmeyen meselesinde bahsi geçen yönteme göre çelişki içerdiğinden, yanlıştır. Bunun benzeri olarak "Harften haber verilmez." sözünün de onların değerlendirmeleri arasında olduğu mâlumdur.

[322] Buna cevap olarak özetle denilir ki: Haber verilen ya bir lafızdır ki, bu durumda lafız ister tek başına söylensin, ister kendisiyle beraber başka bir lafız eşliğinde söylensin veya tümden başka lafızlarla birlikte ifade edilsin, bütün kelimelerde eşit olarak mümkündür. Ya da haber verilen bir mânadır, ister tek başına kendi lafzıyla ifade edilsin, ister kendi lafzıyla birlikte başka bir lafızla kendisinden haber verilsin veya başka bir lafızla ifade edilsin. Birincisi ismin özelliklerindendir. Son ikisinde ise isimle ismin iki kardeşi yani harf ve fiil ortaktır. Lafzın kendisini zikretmekten kaçınarak anlamından haber verilmek istenirse, anlamın lafzı dışında bir lafızla veya lafzıyla birlikte başka bir şeyle beraber ifade edilmesi zorunlu olur. O zaman üçüncü bir şekilde ifade edilerek haber verilmesi imkânsız olduğundan, bu iki şekilden birisiyle ifade edilerek anlamdan haber verilmiş olur. Bunda bir çelişki yoktur, aksine eğer "Fiilin anlamından haber verilmesi sadece fiilin lafzının söylenmesiyle olur." sözümüz doğru olsaydı o zaman bir çelişki ortaya çıkardı.

ولذلك يقع محكومًا عليه وبه هذا هو تحقيق معنى الحرف[1] وهو من مزالق الأقدام ومزال الأفهام. حتى أنّ المحقق الشريف قدس سره قال في حقّ نجم الأئِمّة الرضيّ قد طوّل في تحقيق معنى الحرف بلا طائل، فتارة يقرب منه ويبعد عنها بمراحل تارة أخرى. وأصل هذا التحقيق للمحقق عضد الملّة والدين صاحب **المواقف**. ثم إنه فصّله الشريف العلّامة في تصانيفه بما لا مزيد عليه هذه جملة ما ذكره إن أخذت الفطانة بيديك فسيهديك إلى التفصيل والله الهادي إلى سواء السبيل.

المسألة[2] الثانية: [في أنّ الاسم يصحّ أن يخبر عنه دون الفعل والحرف]

[٣٢١] قد اشتهر فيما بين النحاة أنّ الاسم يصحّ أن يخبر عنه، وأنّ الفعل والحرف يمتنع الإخبار عنهما. فاعترض الإمام عليهم في **الملخّص**، وقال إنّ قولكم الفعل لا يخبر عنه كلام خبريّ وليس المخبر عنه فيه حرفًا اتّفاقًا. فهو إما اسم أو فعل وعلى التقديرين هو كاذب لاشتماله على التناقض على الطريقة المذكورة في مسألة المجهول المطلق، ولا يخفى أنّ مثله وارد على قولهم الحرف لا يخبر عنه.

[٣٢٢] وأجيب عنه بما ملخّصه أنّ الإخبار إما عن اللفظ وذلك جائز في الكلمات كلها سواء ذكرت الألفاظ إما وحدها أو مع غيرها أو عبّر عنها بألفاظ آخر. وإما عن المعنى إما معبّرًا عنه بلفظه وحده أو مع غيره وإما معبّرًا عنه بلفظ آخر. والأول من خواص الاسم والأخيران مشتركان بينه وبين أخويه. فإذا أريد الإخبار عن معناهما بامتناع الإخبار عنه، وجب أن يعبّر عنه بغير[3] لفظه أو به مع غيره فيخبر عنه حينئذ معبّرًا بأحد هذين الوجهين، بأنه ممتنع أن يخبر عنه معبّرًا بوجه ثالث ولا تناقض في ذلك. وإنما يلزم التناقض إن لو لزم صدق قولنا الفعل يخبر عن معناه معبّرًا عنه بمجرّد لفظه.

---

١ س: الحروف.
٢ ر، ط: المسألة.
٣ م: يعنى.

Üçüncü Mesele: Mefʿûl-i Bih Üzerine

[323] Nahivciler mefʿûl-i bihi "Fâilin fiilinin üzerinde gerçekleştiği şey, yani kendi üzerinde gerçekleşmesi sûretiyle fâile nispet edilen, fiilin kendisiyle ilgili olduğu şey" şeklinde tanımlarlar. Bir şey üzerinde fiilin gerçekleşmesinin, o şeyin fiilden önce var olmasını gerektirdiği gizli değildir. "Allah âlemi yarattı." gibi bir söz bunun dışındadır. Aynı şekilde "olmak/meydana gelmek"ten ilk anlaşılan hissî/somut olandır ve "Onu bildim." gibi bir söz bunun dışındadır. Yine "Zeyd'i dövmedim." gibi bir cümlede bir oluş yoktur.

[324] Derim ki, kastedilen mutlak vuku bulmadır ve ister hissî, ister mânevî, ister zihnî olsun; ister olumlu, ister olumsuz olsun; ister fiil ona taalluk etmeden önce var olsun, ister fiille beraber bulunsun fark etmez. Çünkü eşyanın ezel ve ebedde bilgi hâlinde bulunduğu bilinmektedir ve eşyanın aʿyân olarak isimlendirilen bilgisel varlığı ispat edilmiş eski bir ilkedir. "*Caʿl/yapma*" ve "*îcâd/meydana getirme*"nin onunla ilgisi, aʿyân olarak var olmak yani vücud-u aynî bakımındandır. Fiilin mefʿulle ilgisinin شَكَرْتُهُ "O'na şükrettim", عَبَدْتُهُ "O'na kulluk ettim" ve خَدَمْتُهُ "O'na hizmet ettim" sözlerindeki gibi intihâ/bitiş mânasından anlaşılacak bir şekilde olmasıyla, yine ضَرَبْتُهُ "onu dövdüm" sözünde olduğu gibi fiillerin genelinin mefʿullerine taallukundaki gibi olması arasında bir fark yoktur.

[325] Bunun tahkikine gelince fiil, etkilemek ve etki ortaya çıkartmaktır. Mefʿul ise gerçekte bu etkilemenin sonucu olarak ortaya çıkan etkidir; mefʿûl-i bih ise bu etkinin müteallakı ve mahallidir. Sonra fiilin mefʿûl-i bih ile taalluku muhtelif anlamlara gelen fiillerin özelliklerine göre çeşitlidir; çünkü bazı fiiller, hissî veya mânevî, olumlu veya olumsuz farklı biçimlerde var olurlar, mefʿulle tam bir yakınlık içinde olurlar veya mefʿulü gerekli kılarak mefʿulle birlikte var olurlar. Bazı filler ise mefʿul ile örneğin; "yardım etmek" gibi sonu mefʿule varan veya "yardım istemek" gibi mefʿulle başlayan tarzda, çok az bir münasebet gerektirirler. Bunu düşün!

المسألة[1] الثالثة: [في مفعول به]

[٣٢٣] عرّف النحويّون المفعول به بقولهم ما وقع عليه فعل الفاعل أي الذي تعلق به الفعل المنسوب إلى الفاعل بالوقوع عليه. ولا يخفى أنّ وقوع الفعل على الشيء يقتضي سبق وجوده فيخرج مثل «خلق الله العالم». وأيضًا المتبادر من الوقوع هو الحسّي[2] فيخرج مثل «علمتُه» وأيضًا في مثل «ما ضربتُ زيدًا» سلب الوقوع.

[٣٢٤] وأقول المراد مطلق الوقوع سواء كان حسيا أو معنويًّا وذهنيا، وسواء كان إيجابيًّا أو سلبيًّا وسواء كان له وجود قبل تعلق الفعل به أو وجد مع الفعل على أنّ التحقيق أنّ الأشياء موجودة أزلًا وأبدًا في العلم. وأنها باعتبار وجوداتها العلميّة التي يسمّونها أعيانًا ثابتة قديمة وإنما يتعلق الجعل والإيجاد بها باعتبار الوجود العيني وسواء كان على وجه يشعر عن معنى الانتهاء كما في كلمة «وشكرتُه وعبدتُه وخدمتُه أو لا كما في تعلق عامّة الأفعال بمفعولاتها كما في «ضربتُه»).

[٣٢٥] وتحقيق المقام أنّ الفعل هو التأثير وإيجاد الأثر وأنّ المفعول في الحقيقة هو الأثر المترتب على ذلك التأثير. وإنّ المفعول به هو محل ذلك الأثر ومتعلقه. ثم إنّ تعلق الفعل به على أنحاء مختلفة حسبما يقتضيه خصوصيات الأفعال بحسب معانيها المختلفة فإنّ بعضها يقتضي أن يلابسه ملابسة تامّة حسية أو معنويّة إيجابيّة أو سلبيّة متفرّعة على الوجود أو مستلزمة له كائنة معه وبعضها يستدعي أن يلابسه أدني ملابسة إما بالانتهاء إليه كالإعانة مثلًا أو بالابتداء منه كالاستعانة مثلًا، فتأمّل.

---

١ ر، ط – المسألة.
٢ م – فيخرج مثل خلق الله العالم. وأيضًا المتبادر من الوقوع هو الحسي.

Dördüncü Mesele: Mef'ûl-i Bih'in Âmilinin Hazfi Üzerine

[326] Münâdâ konusunda olduğu gibi, çok kullanıldığı için mef'ûl-i bihe ait âmilin/etkileyenin hazfinin vâcib olduğunu söylerler.

[327] Ben de derim ki; onların kastettikleri şey şudur: Dili vaz' eden bu konunun dillerinde çok sık ortaya çıkacağını bilince, daha işin başlangıcında iken kolaylaştırmak için, mef'ûl-i bihi etkileyen âmilin atılması ve yerine mef'ûl-i bihin niyabeten getirilmesi şeklinde dili vaz' etmiştir. Çünkü bu konuda mef'ûl-i bihi etkileyen bir ay veya bir yıl fiille beraber zikredilerek kullanılır ve dillerinde çokça yer alır, sonra mef'ûl-i bihi nasb eden hazfedilerek yerine vekili getirilir; zira bu durum, hazfetmenin zorunluluğunu ortadan kaldırır. Hazfedilmesi gerekli bütün yerlerde yaygın kullanımdan kastettikleri şey budur; o hâlde iyi düşün!

Beşinci Mesele: Lafzın Hangi Şartlar Altında İsim veya Sıfata Delâlet Ettiği Üzerine

[328] Nahivciler fiil ve harfe karşılık gelen ismi, isim ve sıfat kısımlarına ayırarak, lafzın müphem bir zâta belirli bir anlam itibariyle delâlet ederse sıfat olarak isimlendirileceğini, yoksa isim olacağını söylerler. Ancak doğrusu şudur ki ister genel olsun, isterse hususî olsun, zât, müştak mefhumunda asla itibara alınmaz. Örneğin Arapça اَلكَاتِبُ "yazan" kelimesinin Farsçadaki karşılığı نُوِيسَنْدَه kelimesidir. اَلضَّاحِكُ "gülen"in karşılığı خَنْدَانْ'dır, اَلْأَسْوَدُ "siyah"ın karşılığı سِيَاه'dır ve اَلْأَبْيَضُ "beyaz"ın karşılığı سَفِيدْ kelimesidir. Sonra akıl, bu mefhumların ancak başka bir şeye tabi olarak var olduklarına ve o şeyin sıfatı olduklarına hükmeder. O halde Nahivcilerin, "sıfat, müphem bir zâta belirli bir anlam itibarıyla delâlet eden bir lafızdır" şeklindeki sözlerini tevil etmek gerekir. Onların sözlerinin anlamı sıfatın, sıfattan türetilen mâna ile mevsûf olan bir şeye delâlet etmesi değildir. Nasıl böyle olsun ki! Çünkü zât, müştakın anlamında hangi unvan ile ele alınırsa alınsın, onu vasıf olmaktan çıkararak, zaman ismi ve mekân isminde olduğu gibi, onu isimler arasına sokar. Örneğin "yazan" kelimesinin anlamı "kendisi için yazma sabit olan bir zât" veya "yazma özelliği olan bir şey" veya "yazmanın müteallakı olup onunla nitelenen şey" olsaydı o zaman isimler arasında olurdu. Nahivcilerin sözlerinin anlamı şudur: vasıf, bir mâna için vaz' edilmiştir ki, bu mâna da mübhem olup ancak bu mâna itibariyle bilinen bir zâtın veçhesidir. Tarifin hülasası şudur: sıfat, ancak o sıfatın anlamıyla nitelenmesi sûretiyle bilinecek müphem bir zâtı ifade etmek için konulmuş bir lafızdır. Söz konusu mâna da o zâta şamil olan basit anlamlı bir lafızdır. Bunu iyi anla!

المسألة[1] الرابعة: [في حذف عامل المفعول به]

[٣٢٦] قالوا إنّ عامل المفعول به قد يحذف وجوبًا لكثرة استعماله كما في المنادى.

[٣٢٧] أقول مرادهم أنّ الواضع لمّا علم أنّ هذا الباب سيكثر وقوعه في لسانهم وضعه من أول الأمر على الحذف والنيابة تخفيفًا لا أنّ هذا الباب استعمل بالذكر شهرًا أو سنةً فكثر الوقوع في لسانهم بالفعل. ثم حذف الناصب وناب النائب منابه لأن هذا ينافي وجوب الحذف وهكذا مرادهم بكثرة الاستعمال في كل واجب الحذف، فتبصّر.

المسألة[2] الخامسة: [في أي شرائط يدل اللفظ على الاسم والصفة]

[٣٢٨] النحاة قسّموا الاسم المقابل للفعل والحرف إلى اسم وصفة حيث قالوا اللفظ إن دلّ على ذات مبهمة باعتبار معنى معيّن سمي صفة وإلا اسمًا[3] لكن الحق أنه لا يعتبر في مفهوم[4] المشتق[5] الذات[6] أصلًا لا عامًّا ولا خاصًّا. فإنّ معنى الكاتب مثلًا «نُويِسَنْدَه» ومعنى الضاحك «خَنْدَان» ومعنى الأسود «سِيَاه» ومعنى الأبيض «سَفِيد». ثم العقل يحكم بأنّ هذه المفهومات لا توجد إلا تابعة لأمر آخر وصفًا له. فلا بد من توجيه ما ذكروه من أنّ الوصف لفظ دال على ذات مبهمة باعتبار معنى معيّن. وهو أنه ليس معنى ما ذكروه أنه يدلّ عل أمر موصوف بالمشتقّ منه. كيف، والذات بأيّ عنوان تعتبر في معنى المشتقّ يخرجه من الوصف ويدخله في عداد الأسماء، كاسمي الزمان والمكان وغيرهما. فلو كان معنى الكاتب مثلًا ذات ثبت له الكتابة أو شيء له الكتابة أو متعلق الكتابة مع اتصافه بالكتابة لكان من عداد الأسماء. بل معناه أنه موضوع لمعنى هو وجه لذات غير معلومة إلا باعتبار هذا المعنى. فحاصل التعريف أنّ الوصف موضوع لإفادة ذات مبهمة معلومة بوجه الاتصاف بمعناه الذي هو أمر بسيط صادق على تلك الذات، فافهم.

---

١ ط – المسألة.
٢ ط – المسألة.
٣ س: والأسما.
٤ ع – مفهوم.
٥ س – مشتق.
٦ ط: بالذات.

5. Meânî İlmi*

[329] Meânî, Arap sözünün muktezâ-i hâle, yani durumun gereğine uyarlanmasının kendisi sayesinde bilindiği bir ilimdir. Konusu Arap sözüdür. Gayesi ise insanın gücünü aşan özellik ve meziyetler içerdiği için, belâgatin en yüksek mertebesinde yer alan Kur'ân-ı Kerîm'in insanları âciz bıraktığını bilmektir. Bu ise Hz. Muhammed'i (s.a.) bütün getirdiklerinde tasdik etmeye, onun izinden yürümeye ve böylece dünya ve ahiret saadetini kazanmaya vesiledir. *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserin sahibi Sekkâkî meânî ilmini "Muktezâ-i hâle uygun olarak kelâmı söylerken hataya düşmekten sakınmak amacıyla, cümlenin terkip özelliklerinin, kelimelerle ilgili beğeni ve benzeri özelliklerin incelenmesi/tetebbu" şeklinde tarif eder. İki yönden Sekkâkî'ye itiraz edilmiştir:

[330] Birincisi: İnceleme bir ilim değildir; ilme de tam olarak uymaz. Bu yüzden herhangi bir ilmi, inceleme ile tarif etmek doğru olmaz.

[331] İkincisi: Sekkâkî "cümlenin terkibi ile bilgili, sözün iyisi ile bayağısını birbirinden ayırma becerisine sahip kişilerin söyledikleri terkîbi kastediyorum. Bunlar da belâgatçilerin terkipleridir." diyerek, terkibi/cümleyi belâgatçilerin kelimeleri şeklinde açıkladı. Sonra belâgati "Terkibin özelliklerinin hakkını vermek" şeklinde tarif eder. Dolayısıyla terkibin bilinmesi, belâgatin bilinmesine bağlıdır ve bu şekilde deveran etmektedir.

[332] Birinci itiraza şöyle cevap verildi: Burada "incelemeyle" kastedilen mecâz yoluyla incelemeye sebep olan bilgidir; çünkü akıl ve fikir sahipleri incelemenin ilimden farklı olduğundan, mecâzen ilmin incelemenin sonucu olarak ortaya çıktığından, bunun da meânî ilmine hamledilmesinin sahih olduğundan şüphe etmezler. Sekkâkî'nin, *Miftâhu'l-Ulûm*'un üçüncü bölümünün sonunda meânîyi tarif ederken "Sözü oluşturan terkiplerin/kelimelerin özelliklerini bilmektir." demesi onun bu görüşünü destekler. Şüphesiz böyle bir mecâz tariflerde câizdir. Mecâzı hakikate tercih etme sebebi ise ilim yoluna dikkat çekmek, konunun zorluğunu hissettirmek ve daha işin başında iken Allah Teâlâ'nın ve meleklerinin özellikleri bilmesi ile Arapların doğuştan gelen bir yetenekle özellikleri bilmesinin meânî olarak adlandırılamayacağına işaret etmek içindir.

---

* Çev. Muammer Sarıkaya

٥- علم المعاني

[٣٢٩] وهو علم يعرف به كيفية تطبيق الكلام العربي لمقتضي الحال. فموضوعه الكلام العربيّ، وغايته معرفة أنّ القرآن معجز لكونه في أعلي مراتب البلاغة لاشتماله على الخواصّ والمزايا الخارجة عن طوق البشر. وهذه وسيلة إلى تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به ليقتفي أثره فيفاز بالسعادات الدنيوية والأخرويّة. وعرّف صاحب **المفتاح** علم المعاني بأنه تتبع خواصّ تراكيب الكلام في الإفادة وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره. واعترض عليه بوجهين:

[٣٣٠] الأول أنّ التتبّع ليس بعلم ولا صادق عليه فلا يصحّ تعريف شيء من العلوم به.

[٣٣١] والثاني أنه فسّر التراكيب بتراكيب البلغاء حيث قال: وأعني بالتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عمّن له فضل تميّز ومعرفة وهي تراكيب البلغاء. ثم عرّف البلاغة بتوفية خواصّ التراكيب حقّها فيتوقف معرفة التراكيب على معرفة البلاغة المتوقفة[1] عليها فيدور.

[٣٣٢] وأجيب عن الأول أنّ المراد بالتتبّع ههنا المعرفة المسبّبة له[2] مجازًا إذ لا يشتبه على ذي مسكة أنّ التتبّع[3] مباين للعلم فتعيّن أن يكون مجازًا عن مسبّبه حتى[4] يصحّ حمله على علم المعاني. ويؤيّده أنه قال في آخر القسم الثالث هو معرفة خواصّ تراكيب الكلام، ولا شك أنّ مثل هذا المجاز جائز في التعريفات. ووجه ترجيحه على الحقيقة التنبيه على طريق العلم والإشعار بصعوبة المطلب، والإشارة من أولّ الأمر إلى أنّ علم الله عزّ وجلّ وملائكته بالخواص ومعرفة العرب[5] لها بالسليقة لا يسمى علم المعاني.

---

١ س: الموقفة.
٢ ط – له.
٣ م – ههنا المعرفة المسببة له مجازا إذ لا تشبيه على ذي مسكة أن التتبع.
٤ م – حتى.
٥ ط – العرب.

[333] Bu cevaba iki şekilde karşılık verildi: Birincisine göre incelemeden maksat, inceleme sonucu ortaya çıkan bilgi olsaydı Sekkâkî'nin "vukuf alâ/tanımak, bilmek" kelimesiyle birlikte لِيَحْتَرِزَ "sakınmak" kelimesini değil لِيَتَحَرَّزَ "kaçınmak" kelimesini kullanması gerekirdi. İkincisine göre meânî ilmi kuralları tasdik etmekten ibarettir; yoksa "inceleme sûretiyle özellikleri bilmek" denilince ilk anda akla gelen cüz'î özelliklerin incelenmesi sonucu elde edilen bilgi değildir.

[334] Birincisinin cevabı şudur: اَلْمَعْرِفَة "bilgi" kelimesinden sonra اَلْوُقُوف "tanımak, bilmek" kelimesinin getirilmesi o bilgilerin müşahede ile var olduğuna işaret etmek içindir; çünkü Sekkâkî'nin (ks) açıkladığı gibi, genellikle müşahede için gerekli olan özenin sağlanmasıyla birlikte hatadan sakınmak mümkün olur. İkincisine cevaben deriz ki: Özellikleri tetebbu'/inceleme ile bilmenin cüz'î özellikleri bilmek olduğunu kabul etmiyoruz; çünkü cüz'iyyâtı bilmenin, bu incelemenin bir faydası ve sonucu olduğu söylenemez. O hâlde incelemenin kaynağı araştırılırsa onun cüz'iyyâtın bilgisine ulaşmaktan ve bu bilgiyi azar azar ayrıntılı bir biçimde elde etmekten başka bir şey olmadığı ortaya çıkar. Dolayısıyla bu bilgi incelemenin bir parçası konumundadır; faydası ise cüz'iyyâttan tümevarım yoluyla küllî kâidelerin çıkarılmasıyla ilim elde edilmesidir. Örneğin "Arap dilindeki fâillerin (öznelerin) incelenmenin faydası, bütün fâillerin merfû olduğuna dair küllî bir kuralı bize öğretmesidir" denilebilir; ancak incelemenin faydasının جاءَني زَيْدٌ "Zeyd bana geldi" cümlesinde Zeyd'in merfû olduğunu bize öğrettiği söylenemez; bilakis -doğru olsa bile- bu, incelemenin bir cüzü konumundadır. İnceleme ifadesiyle bilmek kastedilmişse, bilmek ise meleke veya kuralları bilmek şeklinde tefsir edilmişse, tedvin edilen ilimlere isimlerin küllî kâidelerin bilinmesi sayesinde ya da bizzat o ilimlerin bilinmesi yahut zikredilen meleke ile verildiği aralarında iyi bilinmekte iken nasıl böyle bir şeye yönelinir?

[٣٣٣] ورُدّ هذا الجواب بوجهين. أحدهما أنه لو كان المراد من التتبّع المعرفة المسبّبة عنه لكان الواجب أن يقول السكّاكي لِيَتَحَرّزَ[١] به لا[٢] لِيَحْتَرِزَ بالوقوف عليها. وثانيهما أنّ علم المعاني عبارة عن التصديق بالقواعد لا المعرفة المسبّبة عن التتبّع المتعلقة بالخواصّ الجزئية على ما هو المتبادر من معرفة الخواصّ بالتتبّع.

[٣٣٤] والجواب عن الأول أن ذكر «الوقوف» بعد «المعرفة» إشارة إلى حضور[٣] تلك المعلومات مشاهدةً، إذ بذلك مع الرعاية اللازمة للمشاهدة عادة يتمكّن من الاحتراز على ما صرّح به قدس سره. وعن الثاني أنّا[٤] لا نسلم أنّ معرفة الخواص[٥] بالتتبّع هو معرفة الخواص الجزئية. إذ لا يقال معرفة الجزئيات فائدة التتبّع ومسبّبة[٦] عنه والتتبّع لأجل حصول تلك المعرفة، إذ التتبّع إذا حقق مرجعه ليس سوى حصول معرفة[٧] الجزئيات وتحصيلها تفصيلًا شيئًا فشيئًا،[٨] فهذه المعرفة بمنزلة جزء التتبّع. وإنما فائدته حصول العلم بالقواعد الكلية المستنبطة من استقراء الجزئيات، مثلًا يقال فائدة تتبّع الفواعل[٩] في كلام العرب أن يحصل لنا قاعدة كلية. هي أنّ كل فاعل مرفوع ولا يقال فائدته أن تعرف أنّ زيدًا في جاءني زيد مرفوع بل هذا بمنزلة جزء التتبّع ولو سلم فإذا أريد بالتتبّع المعرفة وفسرّ المعرفة بالملكة أو بادراك القواعد لم يتوجّه هذا كيف وقد اشتهر فيما بينهم أنّ أسماء العلوم المدوّنة لم تطلق إلا على معرفة القواعد الكلية أو نفسها أو الملكة المذكورة.

١ ط: لتحرز.
٢ ف، م – ليتحرز به لا.
٣ ع: حصور.
٤ س: أن؛ م : إذ.
٥ م – الخواص.
٦ ط، ف، م: ومسببه.
٧ س – معرفة.
٨ س: تفصيلًا شافيا.
٩ ط: القواعد.

[335] İkincisinin cevabına gelince biz Sekkâkî'nin "terkipler" sözünü belâgatçilerin terkipleri şeklinde yorumladığını kabul etmiyoruz; aksine onun doğruluk ölçütü belâgatçilerin terkipleridir. Onun "Onlar belâgatçilerin terkipleridir" sözü tanımın dışındadır; dahası terkipleri sözün iyisi ile bayağısını birbirinden ayırt etme yetisine sahip kimselerin terkipleri şeklinde açıklamıştır. Sekkâkî'nin söz ettiği terkiplerin bilinmesi, belâgatçilerin terkipleri olan mâsadakın[1] bilinmesine bağlı değildir; aksine belâgatçilerin kullandıkları bu terkiplerin mefhumlarının bilinmesine bağlıdır. Bahsedilen bilginin mâsadaklarının bilinmesine bağlı olduğu doğru kabul edilse bile belâgatçilerin terkiplerinin isimleri/unvanları dışında başka bir isimle tasavvur edilmeleri câiz olduğundan aynı şekilde döngü gerekmezdi. Bunu düşün! Bu ilim dalıyla ilgili birkaç meseleye yer verelim.

Birinci Mesele: [Haberin Doğruluk veya Yanlışlık Kaynağı Üzerine]

[336] *el-Miftâh* sahibi Sekkâkî'nin özetleyerek söylediğine göre, ilim adamlarının çoğu nazarında bir haberin doğru veya yanlış olmasının misdakiyeti, haberin hükmünün gerçekle örtüşmesi veya örtüşmemesidir.

[337] Derim ki "hüküm" lafzı bazen nispetin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi için kullanılır. Bu anlamıyla o bilinen şey kabilindendir ve önermenin cüzlerinden birisidir. Bazen de nispetin gerçekleştirilmesi veya atılması için kullanılır. Bu anlamıyla o, hüküm esnasındaki ilim ve tasdik kabilindendir. Allâme Teftâzânî bu ibaredeki "hüküm" lafzıyla kastedilenin, ilk anlam olduğunu tercih etmiştir; çünkü "mutabakat", olmanın veya olmamanın bir sıfatıdır ve mutabık düşen ile kendisine mutabık olunan nesne arasındaki farklılık görecelidir. Örneğin vuku bulmak/olmak, düşünülen olması bakımından zihindedir ve kendisinde gerçekleşmesi bakımından zihindekiyle uyumludur. O hâlde olan/vuku bulan, zorunluluğun veya kesin bir delilin gereği olan bu nispettir. Arap dilcilerinin sözlerine en uygun olan da budur; çünkü onlara göre şüphenin sûreti haber cümlesine[2] dâhildir, her ne kadar onda gerçekleşmiş olmasa da.

1 Mâsadak: Kendisine isim olmak üzere lafzın getirildiği şeydir. Lafzın mefhumunun kapsamına giren fertlerin her birine mâsadak denir.

2 Haber cümlesi veya ihbârî cümle meânî ilminde hakkında doğru veya yalan hükmü verilebilen cümledir.

[٣٣٥] وأما الجواب عن الثاني فهو أنّا لا نسلم أنّ السكّاكي فسّر التراكيب بتراكيب البلغاء بل جعل مصداقها تراكيب البلغاء. وقوله وهو تراكيب البلغاء خارجة عن الحدّ بل فسّر التراكيب بالتراكيب الصادرة عمّن له فضل تميّز. فالتراكيب التي ذكرها السكّاكي لا يتوقف معرفتها على معرفة ما صدقاتها التي هي تراكيب البلغاء بل على معرفة مفهوماتها التي هي التراكيب الصادرة عنهم. ولو سلم توقف المعرفة المذكورة على معرفة الماصدقات لم يلزم الدور أيضًا لجواز أن يتصور بعنوان آخر لا بعنوان تراكيب البلغاء، تدبّر. ولنورد في هذا الفنّ مسائل.

المسألة الأولى: [في مرجع صدق الخبر أو كذبه]

[٣٣٦] قال صاحب **المفتاح** ما حاصله أنّ مرجع صدق الخبر[1] أو كذبه عند الجمهور إلى مطابقة حكمه للواقع أو عدم مطابقته.

[٣٣٧] أقول لفظ الحكم يطلق تارةً على وقوع النسبة أو لا وقوعها. وهو بهذا المعنى من قبيل المعلوم ومن أجزاء القضية؛ وتارةً يطلق على إيقاع النسبة أو انتزاعها وبهذا المعنى هو من قبيل العلم والتصديق عند الحكم.[2] فاختار العلّامة التفتازاني أنّ المراد بالحكم في هذه العبارة هو المعنى الأول وأنّ المطابقة صفة للوقوع أو اللاوقوع. وأنّ التغاير بين المطابِق والمطابَق بالاعتبار، فإنّ الوقوع مثلًا من حيث إنه معقول في الذهن مطابق له من حيث إنه متحقق في نفسه. فالواقع هو هذه النسبة من حيث إنها مقتضى الضرورة أو البرهان وهذا هو الأوفق بكلام أهل العربيّة إذ صورة الشكّ داخلة عندهم في الخبر مع أنه لا إيقاع فيها.

---

١ ف: الجزاء.
٢ ع: الحكيم.

Allâme Seyyid Şerîf'e göre burada kastedilen ikinci anlamdır ve aralarındaki farklılık, zorunlu olarak zâtîdir; zira mutabık olan gerçekleştirmedir, mutabık olunan nesne ise vukuun kendisidir. Keyfiyet bakımından birbirleriyle mutabakatı ve uyumlu olmasının anlamı, her ikisinde de olumlu/sübutî veya olumsuz/selbî olmasıdır. Bu ise ancak haberin ve önermenin gerçekleşmesinde iz'an ilgisini şart koşan felsefecilerin görüşüne uygun düşmektedir. Bunu düşün!

İkinci Mesele: [Bir Şeyin Bir Şey İçin Sabit Olması Üzerine]

[338] Marife olarak gelen müsnedün ileyhin bir sıfatla nitelenmesini gerektiren durum konusunda *el-Miftâh* sahibi Sekkâkî özetle şöyle der: Bir şeyin bir şey için sabit olması, sabit olanın ve kendisi için sabit olunanın birlikte sübutunun fer'idir.

[339] Ben de derim ki: Bu, sabit olanda yani yüklemde değil, kendisi için ispat edilende yani konuda kabul edilir; çünkü âlimler, körlük örneğinde olduğu gibi, dış yüklemlerin ilkelerinin ademî olmasına cevaz vermişlerdir, konularının değil. Şöyle ki onlar "Zeyd kördür" dediğimizde "körlüğün" ademî olmasına ve hariçte bulunmamasına rağmen, bunun haricî bir önerme olduğunu delilleriyle ortaya koyarlar. Bunun tahkikine gelince, bir şeyin zarfta (yani zaman ve mekânda) bir şey için sabit olmasının anlamı şudur: o zarfta var olması bakımından nitelenen/mevsûf öyle bir hal üzere olacak ki o vasfın mevsûftan soyutlanması doğru olur. Örneğin, hariçte var olan Zeyd öyle bir hal üzeredir ki aklın Zeyd'den, körlük ile görme yetisi arasında bir kıyaslama yapmak sûretiyle körlüğü ondan kaldırması ve onu körlükten soyutlanmış bulması doğru olur. Şüphesiz bu anlam, bu mevsûfun vasıflandırma zarfında olmasını gerektirir; zira mevsûfta vasıflandırma zarfı bulunmasaydı var olma bakımından hükümle mutabık olmaz ve sıfatın ondan soyutlanmasının kaynağı olmazdı. Ancak bu, sıfatın onda bulunmasını gerektirmez. Aksine nitelenenin bu doğrultuda var olması yeterlidir, yani akıl mülahaza ettiğinde mevsûftan o sıfatı ortadan kaldırması mümkün olur.

وذهب العلّامة الشريف إلى أنّ المراد به ههنا هو المعنى الثاني وانّ المغايرة بينهما ذاتية ضرورة أنّ المطابِق هو الإيقاع والمطابَق هو الوقوع وأنّ معنى تطابقهما توافقهما في الكيفية بان يكونا ثبوتتين[١] أو سلبيّتين. وهو إنما يلائم راي أرباب المعقول[٢] حيث اشترطوا في تحقق الخبر والقضية تعلق الإذعان[٣] به،[٤] فتأمّل.

المسألة الثانية: [في ثبوت الشيء للشّيء]

[٣٣٨] قال صاحب **المفتاح** في بحث الحالة المقتضية لوصف المسند إليه المعرّف ما ملخّصه أنّ ثبوت الشيء للشّيء فرع لثبوت الثابت والمثبت له معًا.

[٣٣٩] أقول هذا إنما يسلم في المثبت له أعني الموضوع دون الثابت أعني المحمول، لما أنهم[٥] جوزوا كون مبادي المحمولات الخارجية عدميّةً كالعمي دون موضوعاتها حيث حققوا أنّ قولنا زيد أعمي قضيّة خارجية مع أنّ العمى أمر عدميّ لا وجود له في الخارج. وتحقيقه[٦] أنّ معنى ثبوت شيء لشيء في ظرف هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في ذلك الظرف بحيث يصحّ انتزاع ذلك الوصف عنه. فإنّ زيدًا الموجود في الخارج على وجه يصحّ[٧] للعقل انتزاع العمى عنه بان يقيس بينه وبين البصر فيجده مسلوبًا عنه. ولا شك أنّ هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابَق الحكم[٨] ومنشأ لصحة انتزاع الصفة عنه. ولكن لا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه[٩] العقل صحّ انتزاع تلك الصفة عنه.

---

١ ف: بثبوتتين.
٢ ط: العقول.
٣ ر: الإدغام.
٤ ف – به.
٥ س: لأنهم.
٦ س: وتحققوا.
٧ ر – انتزاع ذلك الوصف عنه. فان زيدا الموجود في الخارج على وجه يصح.
٨ س: مطابق للحكم.
٩ ط: لاحظ.

[340] Şayet Şeyh İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sının İlâhiyat bölümünde "Bizatihi var olmayanın ligayrihi var olması imkânsızdır." şeklinde açıkladığını söylersen ben derim ki: Onun maksadı aslen bizatihi var olmayanın, soyutlanmasının sahih olduğu bir yerde bulunsa da ligayrihi var olması imkânsızdır. Bu doğrudur ve bizim sözümüz şununla ilgilidir: Bir şeyin varlığının ligayrihi olması ve kendi olmaklığı bakımından onunla bağlantılı olması, onun nitelenme zarfında bi-nefsihi varlığını gerektirmez. Bunu düşün!

Üçüncü Mesele: [Elif Lâm Takısıyla Maʻrife Yapılan Cemiler Üzerine]

[341] Seyyid Şerîf Cürcânî (ks) *el-Mutavvel* ve *el-Keşşâf*'a yazdığı hâşiyelerde kesin olarak ortaya koymuştur ki, elif-lâm takısıyla maʻrife yapılan cemiler, tıpkı bir topluluktaki bütün fertleri grup grup değil bizatihi her birini içine alan kelimeler gibi, hükümlerin bütün fertlere ait olmasını ifade eder. Bu açıktır. Bu yüzden usûl âlimlerinin elif-lâm takısı almış cemi isimlerin çoğulluklarının ortadan kalktığına ve cins isme dönüştüklerine hükmettiklerini görürsün.

[342] Derim ki: Bu konu üzerinde durulmalıdır; çünkü usûl âlimlerinin çoğulluğun ortadan kalktığına ve marife ceminin mecâz yoluyla cins için olduğuna hükmetmeleri, istiğrakın/genellemenin doğru olmaması bakımındandır; yoksa hükümlerin her bir ferde ait olması bakımından değildir. Bunu düşün!

Dördüncü Mesele: [Lafza-i Celâlin Özel İsim Oluşu Üzerine]

[343] Bil ki Sekkâkî ve diğer meânî ilmi otoritelerine göre lafzatullah, yani "Allah" lafzı isimdir, sıfat değildir. Buna karşı denildi ki: özel isim/alem, anlamı tek bir şey olacak şekilde bilinir ve bu anlam müşahhastır. Oysa Allah lafzının anlamı müşahhas değildir; çünkü anlamı duyularla bilinemez; anlamı zihnimizde oluşur. Onun bizzat tasavvuru, tasavvurda ortaklığına engel değildir; çünkü anlamı duyularla bilinen değildir, ona ait de değildir. Bahsedilen yasaklama duyularla bilinen şeylerin ve duyulara ait şeylerin özelliklerindendir.

[٣٤٠] فإن قلتَ قد صرّح الشيخ في إلهيات الشفا بأن ما لا يكون موجودًا في نفسه يستحيل أن يكون موجودًا لغيره؛ قلتُ غرضه أنّ ما لا يكون موجودًا في نفسه أصلًا ولو في محل صحة انتزاعه يستحيل أن يكون موجودًا لغيره. وهو حق وكلامنا في[١] أنّ وجود الشيء لغيره وارتباطه به من حيث هو، لا يستدعى وجوده بنفسه في ظرف[٢] الاتصاف، تأمّل.[٣]

المسألة[٤] الثالثة: [في الجموع المعرّفة باللّام]

[٣٤١] قد حقق قدس سره في حواشي **المطوّل والكشّاف** أنّ الجموع المعرفة باللّام يفيد انتساب الأحكام إلى كل فرد فرد كما في المفردات المستغرقة بعينها دون كل جماعة جماعة[٥] كما هو الظاهر. ولذلك ترى أئمة الأصول يحكمون[٦] بانّ الجمع المحلى باللّام بطل عنه الجمعيّة وصار للجنس.

[٣٤٢] أقول فيه بحث فإنّ أئمّة الأصول إنما حكموا ببطلان الجمعيّة وكون الجمع المعرّف مجازًا عن الجنس حيث لا يصحّ الاستغراق، لا لانتساب الأحكام إلى كل واحد، فتدبّر.

المسألة[٧] الرابعة: [في كون لفظة الجلالة علَمًا]

[٣٤٣] واعلم أنّ السكّاكي وغيره من محققي أرباب المعاني ذهبوا إلى[٨] لفظة[٩] الجلالة أعني اسم الله علم لا وصف. قيل عليه[١٠] قد عرف العلم بما يكون معناه واحدًا وتشخّص ذلك المعنى والله ليس معناه مشخّصًا، لأن معناه غير مدرك بالحسّ إذ معناه حاصل في ذهننا. ونفس تصوره غير مانع من الشركة فيه لأنّ معناه[١١] غير محسوس ولا منتمي إليها والمنع المذكور من خواصّ المحسوسات والأمور المنتمية إليها.

---

١ م: وكلامنا في في.
٢ كذا في نسخة حميدية؛ م، س: طرف
٣ ط – تأمل.
٤ ط – مسألة.
٥ ر، س – جماعة.
٦ ط: يحكون.
٧ ط – المسألة.
٨ س، ع + أن.
٩ ر: لفظ.
١٠ س: قيل يرد عليهم انه.
١١ ر – حاصل في ذهننا ونفس تصوّره غير مانع من الشركة فيه لأن معناه.

[344] Ben de derim ki, özel isimde itibar edilen, anlamının nefsülemrde münferid şahsî ve hakiki cüzî olmasıdır. Cüz'î bir şekilde tasavvur edilmesi konusuna gelince bu babaların çocuklarına cüz'îliğin bir mefhum olduğuna itibar ederek gıyaplarında ad koymalarında olduğu gibi bağlayıcı değildir; çünkü böyle bir şeyi tasavvur etseydi, tasavvur edilsin veya edilmesin, ister tasavvuru mümkün olsun ister imkânsız olsun, akıl birçoğunun doğruluğuna izin vermezdi. İlgili yerde sabit olduğu gibi, şartın doğru olması iki tarafın da doğru olmasını gerektirmez.

[345] Bu sorunun ancak menolunan iki öncül ile tamam olacağı sözüne gelince, birinci öncüle göre şahıs olmak cüz'iyyeti gerektirir ki, bu belirli bir şahıs isminin konulması câiz olduğundan, o şahıstan başkası için bu lafız kullanılamadığından ve kendisi için vaz' olunan cüz'î bir şekilde algılanmadığı için doğru değildir. İkinci öncüle göre cüz'î olan ancak duyu ile bilinir. Bu da doğru değildir; dahası böyle bir şey vuku bulmuş değildir; çünkü bir insanın kendini bilmesi ve Yüce Allah'ın vâcib olan zâtını bilmesi şüphesiz cüz'îdir, dolayısıyla Allah lafzını vaz' edenin Allah olması, O'nun zâtını cüz'î bir şekilde bilmesi câizdir. Allah'ın zâtını cüz'î bir şekilde bilmediğini söyleyerek günaha girmek son derece çirkindir ve iki bakımdan reddedilmiştir:

[346] İlk olarak şahıs olmak ve cüz'iyyet birbirinden ayrılmaz. Her şahıs cüz'îdir ve her cüz'î şahıstır. Bu apaçık ortadadır ve inkârı mükâberedir. Onun men' için senet olarak ileri sürdüğü, dayanak olmak için uygun değildir;[1] çünkü bir şeyin cüz'î olması ile cüz'î bir şekilde bilinmesi birbirinden farklı işlerdir. Aynı şekilde cüz'î olarak bilinmek cüz'î olmak için gerekli de değildir; çünkü ismi yüce olan Allah'ın mahiyetinde olduğu gibi, bir şeyin cüz'î bir şekilde bilinmesi imkânsız iken kendisinde cüz'î olması câizdir.

[347] İkinci olarak küllîlik ve cüz'îlik, intibâî bilgi olması itibariyledir. İnsanın kendini bilmesi ile vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın zâtını bilmesi, ilgili konuda ortaya konulduğu gibi, huzurî bir bilgidir.

---

1 Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara ilmine bakınız.

[٣٤٤] أقول المعتبر في العلَم كون مدلوله في نفس الأمر واحدًا شخصيًّا وجزئيا حقيقيًّا. وأما كونه متصورا بوجه جزئي فغير ملتزم كما في تسمية الآباء أبنائهم في غيبتهم على أنّ الجزئية عبارة عن كون المفهوم بحيث لو[١] تصور لم يجوز العقل صدقه على كثيرين سواء كان متصورا أو لا، وسواء كان تصوره ممكنًا أو ممتنعًا، لما تقرر في محله من أنّ صدق الشرطيّة لا يستلزم صدق الطرفين.

[٣٤٥] وأما ما قيل من أنّ هذا السؤال لا يتمّ إلا بمقدمّتين ممنوعتين. الأولى إنّ التشخّص يستلزم الجزئية وهذا غير مسلم لجواز أن يوضع لفظ الشخص معيّن ولا يطلق على غير هذا الشخص ولا يكون الموضوع له مدركًا بوجه جزئي. الثانية أنّ الجزئي لا يدرك إلا بالحسّ وهذا غير مسلم أيضًا بل غير واقع. فإنّ علم الإنسان بنفسه وعلم الواجب بذاته تعالى لا شك أنه جزئي، فيجوز أن يكون الواضع في لفظة الله هو الله تعالى وهو عالم[٢] بذاته على الوجه الجزئي، وارتكاب عدم علمه تعالى بذاته على الوجه الجزئي[٣] في غاية الشناعة فمدفوع.

[٣٤٦] أما أولا فلأن التشخّص والجزئية متلازمان فكل شخص جزئي وكل جزئي شخص وهذا بيّن وإنكاره مكابرة. وما ذكره سندًا للمنع فغير صالح للسّنديّة فإنّ كون الشيء جزئيا أمر وكونه مدركًا بوجه جزئي أمر آخر مغاير له، وليس بلازم له أيضًا لجواز أن يكون الشيء جزئيا في نفسه ويمتنع إدراكه بوجه جزئي كما في كنه الباري عزّ اسمه.

[٣٤٧] وأما ثانيًا فلأن الكلية والجزئية باعتبار العلم الانطباعي وعلم الإنسان بنفسه وعلم الواجب تعالى بذاته علم حضوريّ كما تقرر في موضعه.

---

١ ر: لا.
٢ ع: علم؛ ر – وهو عالم.
٣ ر – وارتكاب عدم علمه تعالى بذاته على الوجه الجزئي.

Beşinci Mesele: [Şartlı Önermenin Yüklemli Önermeye Dönüşüp Dönüşmeyeceği Üzerine]

[348] *el-Miftâh* adlı eserde açıklandığı üzere Arap dili âlimleri haber ve önerme bildiren cümleyi tâlî ve şartı da hâl ve zarf konumunda onun sınırlayıcısı olduğunu iddia ederek, şartlı önermenin [yani bir hüküm ifade eden şart cümlesinin] yüklemli önermeye [yani haberin mübtedâya kayıtsız şartsız nispet edildiği cümleye] dönüştüğü görüşündedir. Mantıkçılar ise şart cümlelerindeki irtibâtın ancak mukaddem ve tâlî arasında olduğu, şart cümlelerinde bu ikisinin hakkında hüküm verilen ve kendisiyle hükmedilen olduğu görüşündedir. İki taraftan yani mahkûm aleyh-mahkûm bih olan bir şeyde bilfiil hüküm yoktur. Muhakkik âlim Seyyid Şerif'e göre gerçekte tâli yanlış iken şartın doğru olması sebebiyle mantıkçıların görüşü doğrudur. Haber tâlî olsaydı, tâlî yanlış iken zorunlu olarak şartın doğruluğu tasavvur edilemezdi; çünkü mukayyedin olumsuzluğu mutlak olanın olumsuz olmasını gerektirir. Allâme Devvânî buna itiraz ederek, şartla mukayyed kılmanın, tâlînin sübutunun mukaddem olarak takdir edilmesi anlamına geldiğini, tâlînin sübutunun ortadan kalkmasının, nefsü'l-emrde takdirin benzerinin ortadan kalkmasını gerektirmediğini söyler. Sen "Zannımca Zeyd ayakta durandır." dediğinde Zeyd'in gerçekte ayakta durmasının nefyedilmesiyle yanlış olmaz, aksine onun nefyedilmesi sadece senin zannındadır. Mutlak olanın olumsuz olmasının mukayyet olanın olumsuz olmasını gerektirdiği doğrudur; ancak buradaki mutlakın gerçekte nefyedilmiş olduğunu kabul etmeyiz, aksine gerçekte nefyedilen nefsü'l-emrde[1] Zeyd'in ayakta durmasıdır. Ona nispetle bu mutlak değildir; çünkü ona göre mutlak olan nefsü'l-emrle veya zan ile veya başka bir şeyle kayıt altına alınmasının mümkün olmasına itibar ederek Zeyd'in ayakta durmasıdır. Bu, kendisindeki mukayyedin tahakkuku zımnında vâkıada olan bir şeydir, yani Zeyd'in senin zannında ayakta durmasının gerçekleşmesidir. Çünkü senin zannında onun ayağa kalkması, onun zımnında mutlak olarak ayağa kalkmasının gerçekleşmesi sebebiyle, vâkıada tahakkuk eder.

1 Sözcük olarak "nefsü'l-emr", "kendinde", "olduğu hâl üzere oluş", "olduğu şekil üzere oluş" karşılığıyla çevrilebilir. "Nefsü'l-emr" kavramı A. Ali Tûsî'nin (ö. 1483) deyişiyle "açıkça anlatılamayan ama tamamen müphem de olmayan" bir kavramdır. Nefsü'l-emr'den amaç "hâriç" değildir, çünkü nefsü'l-emrde mümkün bir varlık olan "Anka" hâriçte var değildir. Nefsü'l-emrden amaç "zihin" de değildir, çünkü bir düşünen zihin ister var olsun ister var olmasın nefsü'l-emr'de bir varlık olan "Anka" vardır. Seyyid Şerîf'e göre gerçekleşmiş bir şey aklın farzetmesiyle gerçekleşmiş ise sadece idrak edici kuvvede vardır. Gerçekleşmiş şey hakiki olursa idrak edici kuvve dışında var olur ve hakiki olan şey aklın farzetmesi olsun olmasın vardır. İşte, aklın farzetmesi olsun olmasın var olan bu şeyin "nefsü'l-emr" de var olduğu söylenir.

المسألة[1] الخامسة: [في أن القضية الشرطيّة هل هي راجعة إلى الحمليّة أم لا]

[٣٤٨] ذهب أهل العربيّة على ما صرّح به في **المفتاح** إلى أنّ القضية الشرطيّة[2] راجعة إلى الحمليّة زعمًا[3] منهم أنّ الخبر والقضية هو التالي والشرط قيد له بمنزلة الحال والظرف. والمنطقيّون ذهبوا إلى أنّ الارتباط في القضايا الشرطيّة إنما هو بين المقدم والتالي وهما المحكوم عليه وبه[4] في الشرطيّات ولا حكم في شيء من الطرفين بالفعل. وقال السيد المحقق والحق هو ما ذهب[5] إليه المنطقيّون لصدق الشرطيّة مع كذب التالي في الواقع ولو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المقيّد انتفاء المطلق. واعترض عليه العلّامة الدواني بأنّ التقييد بالشرط يفيد أنّ ثبوت التالي على تقدير المقدم ولا يلزم من انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الأمر انتفاؤه على التقدير نظيره. إنّك إذا قلتَ زيد قائم في ظنّي لم يكذب بانتفاء قيام زيد في الواقع بل انتفاؤه[6] في ظنّك فقط. وما ذكر من استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيّد مسلم لكن لا نسلم أنّ المطلق ههنا منتف في الواقع بل المنتفى في الواقع هو قيام زيد في نفس الأمر وليس ذلك مطلقا بالنسبة إليه. فإنّ المطلق بالنسبة إليه هو قيام زيد مأخوذًا بحيث يمكن تقييده بنفس الأمر أو الظن أو غيرهما. وذلك متحقق في الواقع في ضمن تحقق المقيّد فيه أعني قيام زيد في ظنّك. فإنّ قيامه في ظنّك متحقق في الواقع بتحقق قيامه مطلقًا في ضمنه.

---

١ ط – المسألة.
٢ م – الشرطية.
٣ ف: عما.
٤ ط – وبه.
٥ ع: ذهبه؛ ف، م: ذهبوا.
٦ ف: بانتفائه.

[349] Ben de derim ki, doğrusu muhakkik âlim Seyyid Şerîf'in (ks) söylediğidir; çünkü onun söylediğine göre, şart ile kayıt altına almak, tâlînin sübutunun mukaddemin sübutunun takdirinde mevcut olması anlamına gelir. Bu ise ancak önerme şartlı alındığı takdirde olur. Önerme, yüklemli anlamında alınırsa, zorunlu olarak bu, birlikte alınma kaydına bağlı olarak konunun yükleminin sübutunun vâkıada tahakkuk etmesi anlamına gelir; çünkü yüklemli önermenin tahakkuku demek sözgelimi konunun yükleminin sübutu demektir. Mutlak önermenin tahakkuku ise ancak onun yükleminin vasfıyla nitelendiği zamanda olur. Evet, onun doğruluğu devamlı olup, mahallinde açıklandığı üzere önermenin doğruluğu ile tahakkuku arasında fark vardır. Örneğin Zeyd'in güldüğü bir esnada "Zeyd yazandır" dediğinde bunun anlamı Zeyd'in yazıcılığının onun gülmesiyle birlikte gerçekleşmiş olmasıdır, yoksa ne onun, ne de kısıtlamasının gerçekte vuku bulmamış olması değildir. Yüklemli önermede nispetin bir zamanla kısıtlanması, örneğin o önermenin bahsettiği bir benzerde vuku bulmasıyla asla gerçekleşmez. Konuşanın zannı gerçekleşmezse "Zeyd ayakta durandır." benim zannımda gerçekleşmez. Mutlak olarak nefsü'l-emrde eşek olduğu vakitte Zeyd'in anıran olması nefsü'l-emrde Zeyd'in anıran olmasıdır. Bu, doğru olmaz ve "eşek olduğu bir vakitte" şeklinde bir zamanla kayıtlandırılması ise ancak vâkıada onun anırma özelliğinin eşekliğiyle bir arada ve ona bitişik olması anlamındadır. Bunu düşün ve basiret sahibi ol!

[٣٤٩] أقول الحق ما ذكره المحقق الشريف قدس سره لأنّ ما ذكره من أنّ التقييد بالشرط يفيد أنّ ثبوت التالي على تقدير ثبوت المقدم. فإنما هو على تقدير أخذ القضية شرطيّةً. وأما إذا أخذت حمليّةً فإنما يفيد أنّ ثبوت المحمول للموضوع متحقق في الواقع مقارنًا للقيد الذي أخذ معه ضرورة، أنّ تحقق القضية الحمليّة إنما هو ثبوت المحمول للموضوع مثلًا[١] تحقق القضية المطلقة إنما هو في وقت الاتصاف بوصف المحمول، نعم صدقها دائم وفرق بين صدق القضية وتحققها على ما بيّن في محله. فإذا قلتَ زيد كاتب وقت كونه ضاحكًا فليس معناه إلا أنّ كتابة زيد متحققة[٢] في الواقع مقارنًا لضحكه لا أنه لم يتحقق فيه لا هو ولا قيده. فإذا قيّد النسبة في القضية الحمليّة بزمان لا يتحقق[٣] أصلًا لا يتحقق تلك القضية مثلًا في النظير الذي ذكره إذا لم يتحقق الظن من المتكلم لم يتحقق زيد قائم في ظنّي. فمطلق زيد ناهق في نفس الأمر وقت كونه حمارًا هو زيد ناهق في نفس الأمر[٤] ولم يصدق ولا يفيد تقييده بوقت كونه حمارًا سوى أن ناهقيّته مقارن ومجامع لحماريّته في الواقع، تأمّل وكن على بصيرة.[٥]

---

١ م – تحقّق القضيّة الحملية إنما هو بثبوت المحمول للموضوع مثلا.
٢ ط: متحقق.
٣ ع – فيه لا هو ولا قيده فاذا قيد النسبة في القضية الحملية بزمان لا يتحقّق.
٤ ر – وقت كونه حمارًا هو زيد ناهق في نفس الأمر.
٥ ط – وكن على بصيرة.

6. Beyân İlmi*

[350] Beyân ilmi, tek bir anlamın, kastedilen anlama delâletinin açıklığı bakımından birbirinden farklı olan terkiplerle ifade edilmesinin kendisi sayesinde bilindiği bir ilimdir. Bazı terkiplerin anlama delâleti bazılarının delâletinden daha açıktır.

[351] Bil ki mutabakat delâletinde gizlilik ve açıklık bakımından birbirinden farklılık mümkün değildir. Beyân âlimleri bunu vaz'î delâlet olarak adlandırırlar. Farklılık ancak tazammun ve iltizamî delâlette mümkün olur ki bunu da aklî delâlet olarak adlandırırlar. Birincisine gelince, eğer duyan vaz'ı bilirse farklılık olmaksızın anlar, aksi hâlde kesinlikle anlamaz. İkincisine gelince, bu, tazammun delâletinde bütünün cüzlerinin lüzum derecelerinin ve iltizam delâletinde melzumun lazimesinin luzümunun derecelerinin farklı olması câiz olması sebebiyledir. İltizama gelince bir şeyin lâzımının olması ve lâzımının lâzımının olması câizdir. Böylece kıyas et. Çünkü o şey için vaz' edilen lafzın o lafzın lâzımına delâleti, lâzımının lâzımına delâletinden daha açıktır; çünkü zihin ilk olarak lafızdan melzumun mülâhazasına geçer, ikinci olarak lâzımın mülahazasına ve üçüncü olarak lâzımının lâzımının mülahazasına geçer. Bu mülâhazaların bu şekilde sıralanması açıklık ve gizlilik bakımından delâletlerinin farklı olmasından ileri gelir.

[352] Tazammuna gelince, tazammunda bulunan farklılık cüzlerin küllî irade zımnında icmalî olarak anlaşılması bakımından değildir. Bu icmalî anlayış, terkiplerin mutabakatı için gerekli olan tazammunî delâlettir ve küllün anlaşılmasından daha öncedir. Aksine küllün lafzıyla kastedilen olması bakımından cüzün anlaşılması, tazammunî delâlete ulaştırması, dolayısıyla anlamın cüzünün, anlamın cüzünün cüzünün, aynı şekilde onun da bir cüzünün var olmasının câiz olması itibariyledir. Cüzlerin mülahazası ve küllün genel olarak anlaşılmasından sonra onlara yönelme ancak tahlil yoluyladır ve öncelikle cüzlerle, sonra cüzlerin cüzleriyle ve cüzlerin cüzlerinin cüzleriyle ilgili olduğu gizli değildir.

---

* Çev. Muammer Sarıkaya

٦- علم البيان

[٣٥٠] وهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة على المقصود بأن يكون دلالة بعضها أجلي من بعض.

[٣٥١] واعلم أنّه لا يمكن التفاوت وضوحًا وخفاءً في الدلالة المطابقيّة، ويسميها أرباب البيان دلالةً وضعيّةً وإنما يتأتّى ويمكن ذلك في الدلالة التضمّنيّة والإلتزاميّة ويسمّونها عقليةً. أما الأول فلأن السامع إن علم الوضع فهم بلا تفاوت وإلا لم يفهم أصلًا. وأما الثاني فلجواز أن يختلف مراتب لزوم الأجزاء للكل في التضمّن ولزوم اللوازم للملزوم في الالتزام. أما في الالتزام فلأنه يجوز أن يكون شيء له لازم ولِلازمه[1] لازم، وهلمّ جرا. فإنّ دلالة اللفظ الموضوع لذلك الشيء على لازمه أظهر من دلالته على لازم لازمه. لأن الذهن ينتقل من اللفظ إلى ملاحظة الملزوم أولا وإلى ملاحظة اللازم ثانيًا وإلى ملاحظة لازم لازمه ثالثًا فبسبب ترتب[2] هذه الملاحظات بتفاوت[3] الدلالات وضوحًا وخفاءً.

[٣٥٢] وأما في التضمّن فلأن الاختلاف الذي يوجد في التضمن[4] ليس باعتبار فهمِ الأجزاء إجمالًا في ضمن إرادة الكل. وهذا الفهم الإجمالي[5] هو الدلالة التضمّنيّة اللازمة للمطابقة في المركّبات وهو متقدّم على فهم الكل، بل باعتبار فهم الجزء من حيث إنه مراد بلفظ الكل ومؤدي بالدلالة التضمّنيّة،[6] فيجوز أن يكون للمعنى جزء ولجزئه[7] جزء وله أيضًا جزء.[8] ولا يخفى أنّ ملاحظة الأجزاء والالتفات إليها بعد فهم الكل إجمالًا إنما هي بطريق التحليل فيتعلق أولا بالأجزاء، ثم بأجزاء الأجزاء ثم بأجزاء أجزاء الأجزاء.

---

١ ف: وللازم.
٢ س: بسبب ترتيب.
٣ ر: لتفاوت.
٤ م – فلان الاختلاف الّذي يوجد في التضمن.
٥ ر: الاحتمالي.
٦ س: التضمينيّة.
٧ ر: وبجزئه.
٨ م – وله أيضًا جزء.

İşte böyle cüzün cüzünün anlaşılması cüzün anlaşılmasından daha öncedir; ancak lafızla kastedilen olması bakımından onun anlaşılması cüzün mülahazasına bağlıdır ve bu sebeple cüzün cüzünün anlaşılması cüzün anlaşılmasından daha gizlidir. Sonuç olarak tazammunî anlamlardaki gizlilik ve açıklık bakımından olan ihtilaflar kastedilen şeyler olması bakımındandır. Bu konuda Seyyid Şerif'in (ks) söylediklerinin özeti budur.

[353] Bu mesele araştırmaya açıktır. Zira anlamları farklı kelimelerin birleşerek oluşturdukları bir anlam için müfret bir lafız belirlendiğinde, nefis o lafzı o olduğu için mülahaza ettiğinde, ondan o mürekkeb mânaya geçer ve tek bir şekilde mülahaza eder. Orada bizzat bir tek anlama vardır ve bu bir tek anlama, külle izafe edildiğinde ve ona nispetle düşünüldüğünde bu, "küllün anlaşılması" ve "mutabakat delâleti" olarak adlandırılır. İki cüzden birine izâfe edilip ona nispetleri düşünüldüğünde "cüzün anlaşılması" ve "tazammun delâleti" olarak adlandırılır. Şu örnekle bu daha iyi anlaşılacaktır: Baştan aşağıya Zeyd'e bir defa göz attığında, ona bir defa bakmakla hem onu, hem de cüzlerini görürsün. Bu görüntü Zeyd'e nispet edilirse onun görüntüsü olarak adlandırılır; Zeyd'in herhangi bir cüzüne izâfe edersen o cüzün görüntüsü olarak adlandırılır. Cüzün icmalî olarak anlaşılması bizzat zâtla bütünün anlaşılmasıyla aynı olduğuna göre, bu sanat erbabının yaptığı gibi, cüzün küllün anlaşılmasından daha önce olduğuna hükmedilmesi nasıl tasavvur edilir? İkisinden birisi lafzî delâlet sayılırken diğeri nasıl aklî delâlet sayılır?

Mesele: [Tebeî İstiâre Üzerine]

[354] Beyân âlimleri lafzı "hakikat" ve "mecâz"; mecâzı, "dilsel/lügavî" ve "aklî"; lügavî mecâzı "istiâre" ve "mecâz-ı mürsel"; istiâreyi de "aslî istiâre" ve "tebeî istiâre" kısımlarına ayırarak, fiillerdeki istiâreyi oluş aracılığıyla "tebeî istiâre" yaptılar.

[355] Şayet "fiilin anlamının zaman, oluş ve belirli bir fâile nispet edilmek gibi üç şeyin toplamı olduğunu, bu üçünden birisinde yapılan istiârenin tebeî istiâre olarak kabul edilebileceğini, neden tebeî istiârenin oluş ile sınırlandığını" söylersen.

وهكذا ففهم جزء[1] الجزء وإن كان مقدمًا على فهم الجزء لكن فهمه من حيث إنه مراد باللفظ يتوقف على ملاحظة الجزء فيكون فهم جزء الجزء أخفى من فهم الجزء. فالاختلاف في المدلولات التضمّنيّة وضوحًا وخفاءً من حيث إنها مرادة. هذا ملخّص ما ذكره قدس سره في هذا المقام.

[٣٥٣] وفيه بحث لما تقرر من أنّ اللفظ المفرد الموضوع للمعنى المركّب إذا لاحظه[2] النفس انتقلت منه إلى ذلك المعنى المركّب من حيث هو ويلاحظه ملاحظة واحدة. فليس هناك إلا فهم واحد بالذات وذلك الفهم الواحد إن أضيف إلى الكل واعتبر بالنسبة إليه سمي فهم الكل ودلالة المطابقة. وإن أضيف إلى أحد الجزئين واعتبر بالنسبة إليه سمي فهم الجزء ودلالة التضمّن. واستوضح ذلك بما إذا وقع نظرك على زيد من رأسه إلى قدمه دفعةً فإنك تراه وترى أجزاءه برؤية[3] واحدة. فإن نسبت هذه الرؤية إلى زيد تسمى رؤيته، وإن أضفتَ[4] إلى جزء من أجزائه تسمي رؤية ذلك الجزء. وإذا كان الفهم الإجمالي للجزء متّحدًا مع فهم الكل بالذات فكيف يتصور الحكم بتقدّمه على فهم الكل وكيف يتصور عدّ أحدهما من الدلالة اللفظيّة والآخر من العقلية على ما فعله أرباب هذا الفنّ.

مسألة: [في الاستعارة بتبعيّة]

[٣٥٤] قسّموا اللفظ إلى الحقيقة والمجاز، وقسّموا المجاز إلى اللّغوي والعقلي، واللّغوي إلى الاستعارة والمجاز المرسل، والاستعارة إلى الأصليّة والتبعيّة وجعلوا الاستعارة في الأفعال تبعيّة بواسطة الحدث.

[٣٥٥] فإن قلتَ معنى الفعل مجموع أمور ثلاثة: الزمان والحدث ونسبته[5] إلى فاعل معيّن فيمكن أن يعتبر[6] الاستعارة بتبعيّة[7] كل منها، فما وجه التخصيص بالحدث.

---

١ ط – جزء.
٢ س: لاحظته.
٣ س: أجزا صورة.
٤ ط: أضيف.
٥ ط: ونسبة.
٦ ف: تعتبر.
٧ ط: تبعية.

[356] Derim ki: Zamana gelince, maksadın zamanla ilgili olması, zamanın bir zamana benzetilmesi bakımından değil, mastarın zamanda meydana gelmesi bakımındandır. Bu yüzden, tıpkı "Cennet ehli cehennem ehline, … diye seslenir." (A'râf, 7/44) âyetinde olduğu gibi, dağınığı toplamak, imkân ölçüsünde kısımları azaltmak ve onlara göre önemli olan harekelemeyi kolaylaştırmak için zamana itibar etmeyerek, zamanda yapılan benzetmeyi temelde mastarda yapılan benzetmeye dayalı yaptılar. Nispete gelince isnat nispetinin zarf nispetine benzetilmesinde olduğu gibi, her ne kadar vechüşşebeh/benzetme yönü yapılması uygun olan bazı durumlarla ilgili olsa da, beyân âlimleri buna itibar etmediler, aksine nispet ile istiâre yapmak istediklerinde örneğin fâili "Emir orduyu hezimete uğrattı." sözünde olduğu gibi, başkasına benzetilen yaptılar. Çünkü bu, aynı şekilde kendisinde var olan dağınıklığın toplanmasına bağlı olarak mülahaza edilen nispetin aksine, isimle ilgili bağımsız bir anlamdır.

[357] Nispetin, fiilin fâille birlikte delâlet ettiği anlam olduğunu, sadece fiilin delâlet ettiği anlam olmadığını, dolayısıyla istiârenin nispet bakımından terkibin istiâresi olduğunu, sadece fiilin istiâresi olmadığını söyleyenlere gelince, bu söze de itibar edilmez. Çünkü beyân âlimlerinin açıkladığına göre kendisine fiil nispet edilen, yani fâil hâricî olsa bile, sadece fiilin delâlet ettiği anlamda da bir nispet vardır. Hatta beyân âlimleri kendilerine nispet edilenlerin görülmesi için bir alet olan nispeti içerdiğinden dolayı fiille örtüşen anlamın, mefhumluğu bakımından birebir örtüşen anlamı olduğunu söylemişlerdir.

Mesele: ["İlkbahar Sebze Bitirdi" Örneğine İlişkin Farklı Görüşler Üzerine]

[358] "İlkbahar sebze bitirdi." gibi bir cümlede dört farklı görüş vardır: Birincisine göre bu, terkibi yapısı bakımından mecâzdır. Çünkü bu cümle fiilin fâiliyle birlikteliğine delâlet etmesi için vaz' edilmiştir. Oysa fiil zarfıyla birlikte kullanılmıştır; bu nedenle vaz' edildiği yer dışında başka bir yerde kullanıldığından, yapısı bakımından dilsel mecâzdır. İkincisi İmam Fahreddin Râzî'nin görüşüdür ve ona göre bu cümledeki mecâz, "bitirmek" fiili bitirme özelliği olmayan bir şeye isnat edildiği için aklî mecâzdır; cümlenin sonraki iki kelimesinde mecâz câiz değildir.

[٣٥٦] قلتُ أما الزمان فلمّا لم[١] يتعلق الغرض بتشبيه نفس الزمان بالزمان بل باعتبار وقوع المصدر فيه لم يلتفتوا إليه؛ وجعلوا التشبيه فيه راجعًا إلى التشبيه في المصدر كما في ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ (سورة الأعراف، ٤٤/٧) ضمًّا للنّشر وتقليلًا للأقسام بقدر الإمكان تسهيلًا للضبط[٢] المهمّ لهم. وأما النسبة فهي وإن اختصّت بأحوال يصلح أن يجعل وجه شبه كما في تشبيه النسبة الإسناديّة بالنسبة الظرفيّة مثلًا إلا أنهم لم يلتفتوا إليه أيضًا. بل إذا أرادوا ذلك جعلوا الفاعل مثلًا مشبّهًا بغيره كما في «هزم الأمير الجند» لأنه معنى اسمي مستقل بخلاف النسبة الملحوظة تبعًا على أنّ فيه ضمّ النشر أيضًا.

[٣٥٧] وأما ما قيل من أنّ النسبة مدلول الفعل مع فاعله لا مدلول الفعل وحده فالاستعارة باعتبار النسبة استعارة المركّب لا استعارة الفعل وحده[٣] فمّما لا يلتفت إليه. لأنهم صرّحوا بدخول النسبة في مدلول الفعل وحده[٤] وان كان المنسوب إليه أعني الفاعل خارجًا حتى قالوا إنّ المعنى المطابقى للفعل[٥] لاشتماله على النسبة التي هي آلة لملاحظة المنتسبين[٦] معنى حرفي[٧] غير مستقلّ بالمفهوميّة.[٨]

مسألة: [في الأقوال المختلفة في مثل أنبت الربيع البقل]

[٣٥٨] في مثل أنبت[٩] الربيع البقل[١٠] أربعة أقوال. أولها أنه مجاز باعتبار الهيئة التركيبيّة، لأنها موضوعة للدلالة على ملابسة الفعل بفاعله[١١] وقد استعملت في ملابسته[١٢] بالظرف فيكون مستعملة في غير ما وضعت له فيكون مجازا لغويًا باعتبار الهيئة. وثانيها[١٣] ما ذهب إليه الإمام الرازي من أنّ المجاز فيه عقلي لإسناد الإنبات فيه إلى غير ما هو له ولا تجوز في شيء من طرفيها.

---

١ ط – لم.
٢ ف: للضيط.
٣ ر – فالاستعارة باعتبار النّسبة استعارة المركّب لا استعارة الفعل وحده.
٤ س – فمّما لا يلتفت إليه لأنهم صرّحوا بدخول النسبة في مدلول الفعل وحده.
٥ س: المطابق للعقل.
٦ س: الملاحظة المنتسبتين.
٧ ط: جزئي.
٨ س: بالمعلومية.
٩ ر، ط– أنبت.
١٠ س – البقلي.
١١ م – بفاعله.
١٢ ط: ملابسة.
١٣ س، ع: وثانيهما.

Üçüncüsü İbn Hâcib'in görüşüdür; ona göre "bitirmek" gerçek bir sebep olarak yani bir şeyin bitki için hakiki bir sebep olması için vaz' edilmiştir. Burada "bitirmek" fiili ilkbaharın sebebiyeti nedeniyle kullanılmıştır. Bu sebep, gerçek bir sebep değil, sıradan bir sebeptir; bu yüzden müfret kelimede dilsel mecâzdır. Dördüncüsü Sekkâkî'nin görüşüdür ki ona göre teşbihte abartı için ilkbaharın tercih edilmesi imkân dâhilinde olduğundan, istiâre kinayeli istiâredir. Burada beşinci bir ihtimal daha vardır ki o da istiârenin temsilî istiâre yapılmasıdır.

Mesele: [Mecâzın Hakikatten, İstiârenin Teşbihten, Kinayeli İstiârenin[1] Açık İstiâreden Daha Edebî Oluşu Üzerine]

[359] Mecâz, hakikatten; istiâre, teşbihten; kinaye, açık ifadeden daha edebîdir. Çünkü hepsi de temelde melzûmdan lâzıma intikale dayanır ve bir şeyin iddiasının apaçık olması gibidir. Dolayısıyla bunlar, mübalağa bakımından mukabillerinden daha üstün olurlar. Nitekim bu gizli değildir.

Mesele: [Kinayeli İstiâre Üzerine]

[360] Bir şey bir şeye benzetildiğinde, müşebbehün bihi/kendisine benzetilene benzeyen bir şeyle birlikte müşebbeh/benzetilen dışında teşbihin öğelerinden birisi açıkça söylenmediğinde orada kinayeli istiâre olduğu konusunda âlimlerin görüşleri aynıdır. Ancak hakkında kinayeli istiâre lafzının kullanılacağı şeyin belirlenmesi konusundaki görüşler tartışmalıdır. Özetle bu görüşler temelde üç görüşe dayanır: Birincisi, Selefin görüşüdür. İkincisi, Sekkâkî'nin görüşüdür. Üçüncüsü de Hatîb Kazvînî'nin görüşüdür. Hatta Allâme Teftâzânî, *el-Keşşâf* tefsirine yazdığı şerhte, Allah Teâlâ'nın ﴿يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾ "Allah'a verdikleri sözden dönerler" (Bakara, 2/27) âyetini açıklarken şöyle der: İlk âlimlerin sözlerinden anlaşıldığı üzere bizler topluluğun görüşlerinin üçe ayrıldığını yüksek sesle dile getiriyorduk. Buna göre kinayeli istiâre, örneğin السبع "yırtıcı hayvan" gibi kinayeli olarak söylenen müşebbehün bihin/kendisine benzetilenin ismidir. *el-Miftâh* sahibi Sekkâkî, kinayeli istiârenin اَلْمَنِيَّة "ölüm" gibi kendisine benzetilen yerine kullanılan benzeyenin/müşebbehin adı olduğunu açıklamıştır ki bununla kastedilen السبع "yırtıcı hayvan"dır. Onun bu iddiası, açık istiârenin aksine, "ölüm"ü "yırtıcı hayvan"la eşanlamlı yapmaktadır.

---

1 Arapça metinde geçen الاستعارة المكنية ibaresi "kinayeli istiâre"; الاستعارة التصريحية – المصرَّحة ibaresi de "açık istiâre" şeklinde çevrilmiştir.

وثالثها[1] ما ذهب إليه ابن الحاجب وهو أنّ الإنبات موضوع للسببية الحقيقيّة أي لكون الشيء سببا حقيقيا للنبات. وقد استعمل ههنا في كون الربيع سببًا وهو سبب عاديّ لا حقيقيّ فيكون مجازًا لغويًّا في المفرد. ورابعها ما ذهب إليه السكّاكي وهو أنه استعارة مكنيّة بادّعاء أنّ الربيع قادر مختار من اجل المبالغة في التشبيه. وههنا احتمال خامس وهو أن يجعل من قبيل الاستعارة التمثيليّة.

مسألة: [في أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة والاستعارة أبلغ من التشبيه والكناية أبلغ من التصريح]

[٣٥٩] المجاز أبلغ من الحقيقة والاستعارة أبلغ من التشبيه والكناية أبلغ من التصريح لأن مبنى الكل على الانتقال من الملزوم إلى اللازم فيكون كدعوى الشيء بينة فيكون أقوى في المبالغة من مقابلاتها كما لا يخفى.

مسألة: [في الاستعارة بالكناية]

[٣٦٠] اتفقت كلمات القوم على أنه إذا شبّه أمر بأمر ولم يصرّح بشيء من أركان التشبيه سوى المشبّه ودُلّ على التشبيه بذكر شيء من روادف المشبّه به كان هناك استعارة بالكناية. لكن اضطربت أقوالهم في تعيين ما يطلق عليه هذا اللفظ. ومحصّل ذلك يرجع إلى ثلاثة أقوال: أحدها مذهب السلف والثاني مذهب السكّاكي والثالث مذهب الخطيب حتى أن العلّامة التفتازاني قال في شرح **الكشّاف** في تفسير قوله عزّ وجلّ: ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾ (سورة البقرة، ٢٧/٢) الآية، ولقد كنّا في عويل من اختلاف أقوال القوم إلى ثلاثة حيث فهم من كلام القدماء أنّ الاستعارة بالكناية هو اسم المشبه به المذكور كناية كالسبع مثلًا. وقد صرّح صاحب **المفتاح** أنه اسم المشبه المستعمل في المشبّه به كالمنيّة[2] المراد بها السبع ادّعاه يجعلها مرادفًا لاسم السبع على عكس الاستعارة التصريحيّة.

---

١ ر: وثانها.
٢ س: كالميّتة.

el-Îzâh sahibi Kazvînî'ye göre kinayeli istiâre nefiste gizli olan benzetmedir, hatta *-el-Keşşâf* sahibi Zemahşerî'yi kastederek- bu kitabı inceleyen bazı araştırmacılar, أظفار المنية نشبت بفلان "Ölümün tırnakları filancaya geçti." sözümüzde olduğu gibi, السبع "yırtıcı hayvan" kelimesi المنية "ölüm" anlamında kullanıldığından, kinayeli istiârenin "tırnaklar" kelimesinde olduğunu düşündüler. Böylece kinayeli istiâre konusuna dördüncü görüşü ekleyerek, tambur sesine dördüncü nağmeyi eklediler. Ancak Seyyid Şerîf (ks) bu konu hakkında şöyle söylemiştir: "Yemin ederim ki Zemahşerî'ye nispet edilmesi büyük bir yanılgıdır ve ancak aşırı gafletten dolayı böyle bir hata ortaya çıkar. *el-Keşşâf*'ın ibareleri gayet açık ve azıcık aklı olan birisinin şüpheye düşmeyeceği bir şekilde bu anlamın zıddını ifade ederken, nasıl lafzın böyle bir anlama geldiği düşünülebilir? Sonra Seyyid Şerîf, *el-Keşşâf* sahibinin sözlerini özetleyerek nakleder ve iddiasının doğruluğunu ortaya koyar. Araştırmak isteyen Seyyid Şerîf'in (ks) *el-Keşşâf*'a yazdığı hâşiyelere başvursun.

Mesele: Temsilî İstiârenin Tahkiki Üzerine

[361] Burada Emir Timur Gürgân'ın meclisinde Molla Numan'ın da mümeyyiz olarak bulunduğu Allâme Teftâzânî ile Seyyid Şerîf Cürcânî (ks) arasında geçen tartışma aktarılmaktadır.

[362] Bil ki âlimler mecâzı müfret ve mürekkeb olmak üzere iki kısma ayırarak, mürekkep Mecâzı, çoklu öğelerden elde edilen iki sûretten birisinin diğerine benzetilmesi, yani temsilî benzetme yoluyla asıl anlamına benzetilen bir anlamda kullanılan lafız olarak tarif etmişlerdir. İkisi arasındaki benzetme yönü de değişik birkaç unsurdan elde edilen başka bir yapıdır. Sonra benzeyen sûrete "mutabakat yoluyla kendisine benzetilen sûrete delâlet eden lafız" adı verilir. Örneğin bir işi yapıp yapmama konusunda tereddüt eden kimseye إني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى "Seni, ayağının birini ileri, diğerini geri atarken görüyorum." dediğimizde, gördüğün gibi,

وصاحب[١] **الإيضاح** أنه التشبيه المضمر[٢] في النفس حتى فهم بعض الناظرين في هذا الكتاب يريد صاحب **الكشاف**[٣] أنّ الاستعارة بالكناية هي الأظفار في قولنا أظفار المنيّة نشبت بفلان من حيث كونها كناية عن استعارة السبع للمنيّة. فأحدث بذلك في الاستعارة بالكناية قولًا رابعًا فزاد في طنبور العويل نغمة أخرى. لكن قال قدس سره لعمري أنّ نسبة هذا الفهم إليه سهو عظيم لم ينشأ إلا عن فرط غفلته. وكيف يتصور فهمه[٤] لهذا المعنى من **الكشّاف** مع أنّ عبارته صريحة في خلافه بحيث لا يشتبه على مَن له أدني مسكة. ثم نقل عبارة صاحب **الكشف**[٥] ولخّصه بحيث يظهر[٦] ما ادّعاه. ومن أراد الاطلاع عليه فليراجع إلى حواشي السيد[٧] قدس سره.

مسألة: في تحقيق الاستعارة التمثيليّة

[٣٦١] ونقل ما جرى فيها من البحث بين العلّامة التفتازاني والعلّامة السيد الجرجاني قدس سرهما في مجلس الأمير تيمُورْ كُورْكَان وكان يومئذ مولانا نعمان مميّزًا.

[٣٦٢] واعلم أنّهم قسّموا المجاز إلى المفرد والمركّب، وعرّفوا المجاز المركّب باللفظ المستعمل في المعنى الذي شبّه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل بأن يشبه إحدى الصورتين المنتزعين من متعدّد بالأخرى، ويكون وجه التشبيه[٨] بينهما هيئة أخرى منتزعة من أمور متعدّدة. ثم يطلق على الصورة المشبّهة اللفظ الدال بالمطابقة على الصورة المشبّهة[٩] بها كما يقال للمتردّد في أمر انّي أراك تقدّم رجلًا وتؤخّر أخرى

---

١ س: وقال صاحب.
٢ س: المضمن.
٣ س، ع، ف، م: الكشاف.
٤ ر، س: فهم.
٥ ط: الكشاف.
٦ س: أظهر؛ ع: ظهر؛ ر – على مَن له أدني مسكة. ثمّ نقل عبارة صاحب الكشّاف ولخصه بحيث يظهر.
٧ ر + الشّريف.
٨ ف: الشبه.
٩ م – اللّفظ الدال بالمطابقة على الصّورة المشبهة.

benzeyen/müşebbeh, iş konusundaki tereddüt; kendisine benzetilen/müşebbehün bih, bir işi yerine getirmek üzere gitmek için ayağa kalkan kimsenin bazen bir ayağını öne atarken diğerini geri atması; benzetme yönü ise bir ileri atılmak, bir geri çekilmektir ve hepsi de birkaç unsurdan elde edilmiştir. Bu anlam ile mürekkeb mecâza temsilî istiâre adını verdiler. Ancak teşbihin iki öğesi olan müşebbeh ve müşebbeh bihin mürekkeb olmasının gerekip gerekmediği konusunda ihtilafa düştüler. İlk olarak Seyyid Şerîf mürekkeb olmasının gerekli olduğu görüşündedir. Allâme Teftâzânî'nin de görüşü budur. Bu iki hasım bu konuda tartıştılar ki Seyyid Şerîf bazı eserlerinde bu görüşmeleri tahkik ettikten ve temsilî istiârenin iki tarafının da yani benzeyen ve benzetilenin mürekkeb olduğuna dair kısa cümleleri uzun sözlerle açıklayarak nakletmiştir. Seyyid Şerîf şöyle der: Sonra burada temsilî istiâre konusunda ilginç bir hikâye vardır. Söylediğimiz şeyle ilgili inançlarının artması ve çeşitli konularda bu hikâye ile senin için başka hedeflerin ortaya çıkması için, bu hikâyeyi sana en güzel bir şekilde anlatalım:

[363] *el-Keşşâf* sahibi Zemahşerî, ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾ "Rableri tarafından gösterilen doğru yol üzerinde olanlar ancak onlardır" (Bakara, 2/5) âyetindeki "isti'lâ/üzerine çıkma-kaplama" ile ilgili olarak, inananların hidayete ulaşmaları, hidayet üzere sabit olmaları ve hidayete sımsıkı sarılmaları nedeniyle bunun bir teşbih olduğunu söyler. İnananların durumu bir şeyin üzerine çıkarak ona binen bir kimsenin durumuna benzetilmiştir. Oysa bu şârih, yani Teftâzânî, *el-Keşşâf*'a yazdığı hâşiyede şöyle der: Zemahşerî'nin "üzerine çıkma/kaplamanın anlamı benzetmedir." sözü, bir mesel yani temsildir ve hidayete ulaşabildiklerinin için bir tasvirdir; yani bu istiâre, temsil yoluyla tebeî istiâredir.[1] Tebeî istiâre olması, öncelikle istiârenin "على/alâ" harfinin anlamının ilgili olduğu kelime/müteallakda gerçekleşmesinden sonra da harfe bağımlı olmasındandır. Temsilî istiâre olması ise teşbihin iki tarafının yani müşebbeh ve müşebbehün bihin birkaç unsurdan elde edilmiş bir durum olması sebebiyledir. Bunlar Teftâzânî'nin sözleridir. Ben de derim ki: Burada harfin, yani -على/alâ harfinin- müteallakının anlamının "üzerine çıkma-kaplama" olduğu sana gizli değildir ve bu "vurmak" ve "öldürmek" gibi müfred anlamlardan birisidir.

1 Tebeî istiâre, teşbih yoluyla üzerinde istiâre yapılan kelimenin bir fiil veya fiilden türetilmiş bir isim olmasıdır.

فإنّ المشبّه هو صورة التردّد[١] في الأمر والمشبّه به هو صورة تردّد مَن قام ليذهب في أمر فيقدّم رجلًا تارةً ويؤخّر أخرى؛ ووجه الشبه صورة الإقدام والإحجام والكل[٢] منتزع من عدّة أمور كما ترى وسمّوا المجاز المركّب بهذا المعنى استعارة تمثيليّة. واختلفوا في أنه هل يجب فيها تركّب طرفيها، وإليه ذهب السيّد الشريف قدس سره[٣] أولا،[٤] وإليه ذهب العلّامة التفتازاني هذان خصمان اختصما فيه. ونقل هذه المباحثة قدس سره في بعض تصانيفه بعد ما حقق وبيّن انحصار الاستعارة التمثيليّة فيما هو مركّب الطرفين في كلام طويل الذيل حيث قال، ثم إنّ ههنا قصّة غريبة في الاستعارة التمثيليّة فلنقصّنّها[٥] عليك أحسن القصص ليزداد إيمانا[٦] بما ذكرنا وينكشف لك بها مئارب أخرى في مواضع شتّى.

[٣٦٣] قال صاحب **الكشّاف** ومعنى الاستعلاء في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ[٧]﴾ (سورة البقرة، ٥/٢) مثل لتمكّنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسّكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه. وقال هذا الشارح في حواشيه عليه قوله ومعنى الاستعلاء مثل أي تمثيل وتصوير لتمكّنهم من الهدي، يعني أن هذه الاستعارة تبعيّة تمثيلًا. أما التبعيّة فلجريانها أولا في متعلق معنى الحرف وتبعيّتها في الحرف. وأما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدّة أمور هذه عبارته. وأقول لا يخفى عليك أنّ متعلق معنى الحرف ههنا أعني كلمة «على» هو الاستعلاء وهو من المعاني المفردة كالضرب والقتل.

---

١ س – في أمر أنى أراك تقدّم رجلا وتؤخر أخرى فان المشبه هو صورة التردد.
٢ ر، س: ولكل.
٣ ر، ط – قدس سره.
٤ ر: أوَلَا.
٥ ر، س: فلنقصها.
٦ ر: ليزداه إيمان.
٧ ط – مِنْ رَبِّهِمْ.

Aynı şekilde "على/alâ" lafzının anlamı ve "على/alâ" kelimesinin tebeî istiâre olması, müteallakının anlamının yani "isti'lâ/kaplama"nın anlamının asaleten olup, anlamının kendisine benzetilen/müşebbehün bih ve kendisinden ad aktarımı yapılan/müsteârun minh olmasını, harfin anlamının da müteallakının anlamına tâbi olarak, kendisine benzetilen ve kendisinden ad aktarımı yapılan olmasını gerektirir. Burada teşbihin iki öğesinden her birisi, harfin anlamının ve müteallakının anlamının asaleten ve tâbi olarak kendisine benzetilen ve kendisinden ad aktarımı yapılan olmamasını gerektirir. İki lâzımın birbiriyle çelişmesi, iki melzumun birbiriyle çelişmesini gerektirir. "على/alâ" harfindeki istiâreyi, tebeî istiâre yaptığında kesinlikle teşbihinin iki öğesi mürekkeb olan bir temsilî istiâre olmaz. Cürcânî'nin sözü burada sona erdi.

[364] Sonra Seyyid Şerîf dedi ki: Ona, yani Teftâzânî'ye bu inceliği böylesine ayıklanmış, öncülleri açık, kesin delillerle desteklenmiş, beyân ilminin kurallarına ve meşhur kurallara uygun olarak anlaşılır bir şekilde aktarınca, ortaya çıkan doğruyu kabul ederek taassubundan vazgeçti, kalbi kanaat getirdikten sonra bağnazlığını inkâr etti. Cevap olarak dedi ki: Teşbihin her iki öğesinin birkaç unsurdan elde edilmesi, teşbihin iki öğesinin değil, iki öğenin kaynağının birçok şeyden oluşmasını gerektirir. Görüldüğü gibi, birkaç yönden bunun da bâtıl olduğu açıktır:

[365] Birincisi, örneğin kendisine benzetilen birçok şeyden çıkarılarak elde edildiğinde, bütünüyle o çoklu şeylerin her birinden elde edilmesi doğru olmaz. Çünkü bütünüyle birçok şeyin birinden çıkarılarak elde edildiğinde asıl maksat olan müşebbehün bih/kendisine benzetilen hâsıl olmuştur. Dolayısıyla tekrar başka bir şeyden elde edilmesi anlamsızdır. Bu nedenle kendisine benzetilenin bir parçasının birkaç unsurun bir kısmından, bir başka parçasının da diğer unsurlardan elde edilmesi gerekir ki kesinlikle terkip için bu gereklidir.

وكذا معنى لفظة «على» فكون كلمة «على» استعارة تبعيّة يستلزم أن يكون متعلق معناها، أعني الاستعلاء مشبّهًا به ومستعارًا منه أصالةً وأن يكون معناها مشبّهًا به ومستعارًا منه تبعًا وكون كل واحد من طرفي التشبيه ههنا مركّبًا يستلزم أن لا يكون معناها ولا متعلق معناها مشبّهًا به ولا مستعارًا منه لا أصالةً ولا تبعًا. وتنافي اللازمين ملزوم لتنافي الملزومين. فإذا جعلتَ الاستعارة في «على» تبعيّةً لم يكن تمثيليّةً مركبّة الطرفين قطعًا، انتهى كلامه قدس سره.[١]

[٣٦٤] ثم قال[٢] ولمّا أوردت عليه هذه النكتة هكذا[٣] منقحة[٤] واضحة المقدمات ومحققة مبيّنة على القواعد البيانيّة والمشهورات إلى[٥] عصبيّته[٦] أن يذعن لما استبان من الحق فجحدها بعد ما استيقنتها نفسه. فقال في الجواب أنّ انتزاع كل من طرفي التشبيه من أمور متعددة لا يستلزم تركّبًا في شيء من طرفيه بل في مأخذهما.[٧] وهذا كما يرى[٨] ظاهر البطلان من وجوه:

[٣٦٥] أحدها أنّ المشبّه به مثلًا إذا انتزع من عدّة أمور فلا يصلح أن ينتزع بتمامه من كل واحد من تلك العدّة لأنه إذا انتزع بتمامه من واحد منها، فقد حصل المقصود الذي هو المشبّه به فلا معنى لانتزاعه من واحد[٩] آخر مرّة أخرى فيجب أن يكون جزء منه مأخوذًا من بعض تلك الأمور وجزء آخر من بعض آخر فيلزم تركيبه قطعًا.

١ ر، ط – قدّس سرّه.
٢ ط – قال.
٣ ط: بكذا.
٤ س: منحة؛ ع: منفحة.
٥ ط: أبي.
٦ ط، ف: عصبية.
٧ س: مأخذها.
٨ ف: تري.
٩ ف: احد.

[366] İkincisi onlar temsilî istiârede benzetme yönünün ancak mürekkeb olacağı, birkaç unsurdan elde edilmesi hariç terkibini gerektirecek bir sebep bulunmadığı konusunda ittifak ettiler. Bu nedenle de temsilî istiâreyi benzetme yönü birkaç öğeden çıkarılarak elde edilen istiâredir, şeklinde tanımladılar. Benzetme yönünün birçok öğeden çıkarılarak elde edilmesi mürekkeb olması için gerekli olunca, teşbihin her iki tarafının birçok öğeden oluşan benzetme yönünden elde edilmesi, teşbihin iki tarafının mürekkeb olması için zorunludur. Çünkü terkibin muktezâsı ortak olan birçok öğeden elde etmektir.

[367] Üçüncü olarak teşbihin iki tarafının birçok öğeden elde edilmesinin, o ikisinin mürekkeb olmasını gerektirdiğine hükmedilmiştir. Çünkü Allah Teâlâ'nın ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الذي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ "Onların durumu, geceleyin ateş yakan kimsenin durumuna benzer." (Bakara, 2/17) âyetindeki teşbihin, müfredin müfrede benzetilmesi şeklinde bir teşbih olduğunu câiz görenlere şöyle cevap verilmiştir: Bu etrafında hiçbir şüphenin dolaşmadığı doğru bir sözdür. O cevapta bu anlamın yasaklanmasına gelince, gerçekte bu, ilzamın utancından kaynaklanan korku sebebiyle hâsıl olan bir mükâbere ve karıştırmadır. Ola ki sen şimdi daha çok araştırmayı ve açığa çıkartmayı arzu edersin.

[368] Biz de deriz ki: عَلَى هُدًى âyetindeki istiârenin şu üç çeşitten birisi olması muhtemeldir: Birincisi hidayetin maksada ulaştıran ve kendisine binilen bir şeye benzetilmesi ve kinayeli istiâre yoluyla kendisine binilen şeyin ayrılmaz özelliklerinden birisinin binilene delâlet etmesi için getirilmesidir. İkincisi hidayete sımsıkı tutunan birisinin, mekân edinme ve yerleşme bakımından bineğe binen birisinin binmesine benzetilmesidir ki bu durumda onun sözü, tebeî istiâredir. Üçüncüsü takva sahibi birisi, hidayet ve takva sahibinin hidayete tutunmasından, hidayet üzerinde sabit ve yerleşik olmasından ortaya çıkan mürekkeb hey'etin/şeklin bineğe binen, binek hayvanı ve binenin bineğe binmesinden, bineğin üzerine yerleşmesinden ortaya çıkan mürekkeb hey'ete benzetilmesidir. Bu durumda birinci hey'et kastedilerek ikinci hey'ete delâlet eden bütün lafızların söylenmesi gerekirdi. Ancak o, lafızların hepsini söylemek yerine sadece o hey'ette aslî öğe olan "üzerine çıkma/yükselme" kelimesini söylemekle yetindi ve bunu uzun uzadıya açıkladı.

[٣٦٦] الثاني أنهم أطبقوا على أنّ وجه الشبه في التمثيل لا يكون إلا مركّبًا وليس هناك ما يوجب تركيبه سوى كونه منتزعًا من أمور عدة فإنهم عرّفوا التمثيل بما وجهه منتزع[١] من متعدّد، فإذا كان انتزاع[٢] وجه الشبه من أمور متعددة مستلزما لتركبّه[٣] كان انتزاع[٤] كل من طرفي التشبيه منها مستلزمًا لتركّبهما،[٥] لأن المقتضي للتّركيب هو الانتزاع من أمور متعدّدة وهو مشترك.

[٣٦٧] الثالث أنه قد حُكم بأنّ انتزاع كل من الطرفين من أمور عدة يوجب تركيبهما حيث ردّ على مَن جوز أن يكون قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الذي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ (سورة البقرة، ١٧/٢) من تشبيه المفرد بالمفرد وهذا كلام حق لا يحوم حوله شك. وأما منعه هذا المعنى في ذلك الجواب فهو بالحقيقة مكابرة وتلبيس خوفًا من شناعة الإلزام. ولعلك تشتهي الآن زيادة تحقيق وتوضيح.

[٣٦٨] فنقول إنّ قوله «على هدًى» يحتمل وجوهًا ثلاثة: الأول أن يشبّه الهدى بالمركوب الموصل إلى المقصد فيثبت[٦] له بعض لوازمه وهو الاعتلاء على طريقة الاستعارة بالكناية. الثاني أن يشبه تمسك المتقيّن بالهدى باعتلاء الراكب في التمكّن والاستقرار وحينئذ يكون كلمته[٧] على استعارة تبعيّة. الثالث أن يُشبّه هيئة مركبّة من المتقي[٨] والهدي وتمسكه[٩] به ثابتًا[١٠] مستقرًّا عليه بهيئة[١١] مركّبة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه متمكّنًا منه، وعلى[١٢] هذا كان ينبغي أن يذكر جميع الألفاظ الدالة على الهيئة الثانية[١٣] ويراد بها الهيئة الأولى.[١٤] إلا أنه اقتصر في الذكر من تلك الألفاظ على كلمة «على» لأن الاعتلاء هو العمدة في تلك الهيئة[١٥] وبيّن ذلك في كلام مبسوط.

---

١ س: وجه منتزعه.
٢ س: انتزاعه.
٣ س: لتركيبه.
٤ م – وجه الشبه من أمور متعددة مستلزما لتركبّه كان انتزاع.
٥ ر، س: لتركيبهما.
٦ ط: فثبة.
٧ ف: كلمة.
٨ س: التقي.
٩ ط: تمسك.
١٠ ط: ثانيا.
١١ ر: هيئة.
١٢ س – بهيئة مركبة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه متمكنا منه وعلى.
١٣ ط: الثابتة.
١٤ ر – الأولى.
١٥ ط: القضية.

Sonra dedi ki: Bizim sana anlattıklarımızı iyice incelediğinde anlarsın ki üçüncü çeşit, yani istiârenin temsilî istiâre olması, ikinci çeşitten, yani istiârenin tebeî istiâre olmasından daha belirgin olması, kastedilen anlamlar için takdir edilen lafızların durumlarını tetkik ve beyân ilminin kurallarının gereğini riayet etme esası üzerine kuruludur. Bundan dolayı bu meselede âlimlerin ayakları kaydı, sapıttılar ve saptırdılar. Bu âyetteki istiârenin mahiyetini, "takva sahibi olmanız için" (Bakara, 2/21) ile "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir," (Bakara, 2/7) âyetlerindeki istiâreleri ayrıntılı bir şekilde açıkladıktan sonra dedi ki: Sonra şârih, "alâ" kelimesi gibi cüz'î bir sûretteki temsilî istiâre ve tebeî istiâreyi iptal etmemiz hakkındaki tartışmayı, mahiyetini ortaya koyduğumuz şekilde aktardıktan ve daha önce geçtiği üzere, elle tutulamayacak bir şeye tutunduktan sonra bir süre kendi kendine düşündü, ölçüp biçerek o cüz'î şeyi küllî bir şey sûretinde tasarladı ve kararını vererek şöyle dedi: "Harfî olan tebeî istiâre temsilî istiâre olamaz", denilemez; çünkü temsilî istiâre teşbihin iki tarafının mürekkeb olmasını gerektirir. Oysa harfin anlamının ilgili olduğu kelime/müteallakı sadece müfret olur. Çünkü biz diyoruz ki her iki öncül men etme konumundadır. Zira temsilî istiârenin dayanağı, bir durumun bir duruma benzetilmesi, dahası birçok şeyden elde edilen bir sûretin sıfatının başka bir sûretin sıfatına benzetilmesidir. Bu ise ancak alıntılanan kaynağın birçok şeyden oluşmasını gerektirir, yoksa kendisinin birçok unsurdan oluşmasını değil. Bu, onun harfin anlamının müteallakı olmasını ortadan kaldırmaz. Bu konuda "Korunmanız için…" âyetindeki لَعَلَّ kelimesindeki istiâreyle ilgili *Miftâhu'l-Ulûm*'da yer alan bilgi apaçık ortadadır. Bunlar doğrusuyla yalanıyla onun ibareleridir. Me'âni'l-hurûf/harflerinin anlamlarının müteallakının müfret olması birçok şeyden elde edilerek mürekkeb olmasının gerekliliği konusunda daha önce sunduğumuz şeyleri araştırmada tecrübe sahibi olduktan sonra her iki görüşün de hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde geçerliliğini yitirdiğini bilirsin.

[369] Onun "apaçık ortadadır." sözüne gelince bunun bozuk bir hayal olduğunu, beyân ilminin kuralları konusunda yüksek bir dereceye sahip olanlara bunun kapalı olmadığını açıkladık. Sonra sözlerinin sonunda dedi ki: Bil ki Fâdıl Yemenî [*Keşşâf* hâşiyesinde] *Miftâhu'l-Ulûm*'un ibaresinden tebeî istiâre ile temsilî istiârenin bir arada bulunduğunu zannetti. Ancak temsilî istiârenin iki tarafının birçok şeyden çıkartılarak elde edildiğini açıkça söylemediğinden sözündeki hata gizli kaldı:

ثم قال وإذ قد تحققتَ ما تلونا عليك عرفتَ أن تميز الوجه الثالث أعني أن يكون الاستعارة تمثيليّةً عن الوجه الثاني أعني أن يكون تبعيّةً مبني على تدقيق النظر في أحوال المعاني المقصودة بالألفاظ المقدّرة ورعاية ما تقتضيه[١] قواعد علم البيان. فمن هذا زلّت فيه أقدام قوم فضلّوا وأضلّوا. ثم بعد ما فصّل الكلام في تحقيق الاستعارة في هذه الآية وفي قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (سورة البقرة، ٢/٢١) وفي قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ (سورة البقرة، ٢/٧). قال ثم إنّ الشارح بعدما جرى في المباحثة من إبطالنا الاستعارة التمثيليّة التبعيّة في صورة جزئية أعني كلمة «على» كما[٢] حققناه وتشبّثه[٣] بما لا يتشبّث به كما مضى فكّر في نفسه بُرهةً وقدّر وصوّر ذلك الجزئي في صورة كلية وقرر. فقال لا يقال الاستعارة التبعيّة الحرفيّة لا يكون تمثيليّة لأنها تستلزم كون كل من الطرفين مركّبًا ومتعلق معنى الحرف لا يكون إلا مفردًا. لأنّا نقول كلتا المقدمتين في حيّز المنع فإنّ مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة منتزعة من عدّة أمور لوصف صورة أخرى. وهذا لا يوجب إلا اعتبار التعدّد في المأخذ لا فيه نفسه ولا ينافي كونها متعلق معنى الحرف. ومن البيّن في ذلك تقرير **المفتاح** لاستعارة «لعلّ» في ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (سورة البقرة، ٢/٢١). هذه عبارته بعينها ومينها[٤] وأنت بعد خبرتك بتحقيق ما سلف في وجوب إفراد متعلقات معاني الحروف ووجوب تركّب ما ينتزع من أمور متعددّة تعلم سقوط منعيه معا[٥] سقوطًا لا مريةً فيه.

[٣٦٩] وأما قوله ومن البيّن فقد بينّا أنه خيال فاسد لا يلتبس على مَن له قدم صدق في القواعد البيانيّة. ثم قال في آخر كلامه واعلم أنّ الفاضل اليمنيّ توهّم اجتماع التبعيّة والتمثيليّة مِن عبارة **المفتاح** لكنه لم يصرّح بأنّ

---

١ ط، ف: يقتضيه.
٢ س: على على ما.
٣ س: وتشبسه.
٤ ر – ومينها.
٥ س – منعية معانيه.

Şârih de bu konuda onu taklit etti, bozukluğu açığa vuracak şeyleri ekledi. Bu nedenle sen kurallara riayet etmede kararlı ol ve güzel bir iş yaptıklarını zanneden taklitçilerden olma! Seyyid Şerîf 'in (ks), kendisiyle Allâme Teftâzânî arasında geçen tartışmaya dair naklettiği şey burada sona erdi. O bütün ayrıntısıyla uzun uzadıya anlatmış, biz de özetine yer vermiş, her aşamada o ikisi arasında geçen şeyleri özetledik.

[370] "Kim haklıdır?" diye sorarsan derim ki: Emir Timur, tartışmada mümeyyiz olan Molla Numân'a bunu sorduğunda tevriye yoluyla o şöyle cevap verdi: "Hak emirledir. " Bana göre Allâme Teftâzânî haklıdır; çünkü burada terkipten kasıt, *el-Mutavvel* adlı eserinde açıkladığı gibi, örneğin benzetme yönünün birçok öğeden elde edilen mürekkeb bir yapı olmasıdır. Seyyid Şerîf de "Bu, kendisinde şüphe olmayan, kesin bir sözdür" diyerek onun bu görüşünü kabul etmiş, birçok öğeden elde edilen tek bir heyete delâlet eden müfret bir lafzın, başka bir tekil heyet için istiâre yapılmasına izin vermemiştir. Aynı şekilde aralarındaki ortaklık sebebiyle diğer üçüncü bir heyetin birçok şeyden elde edilmesine de izin vermemiştir. Delil sebebiyle bunun ortadan kaldırılması gerekir. Aynı şekilde Seyyid Şerîf'in sözünden anlaşılmaktadır ki temsilî istiârenin temeli temsilî teşbihtir. Temsilî teşbihte benzetme yönünün ancak mürekkeb olacağında görüş birliğine vardılar. Ancak burada birçok şeyden elde edilmesi dışında onun mürekkeb olmasını gerektirecek bir sebep bulunmamaktadır. Birçok şeyden elde edilmesi demek, teşbihin her iki tarafında itibar edilen birçok şeyden elde edilmesi demektir, yoksa cüzleri olan birçok şeyden elde edilmesi değildir. Çünkü bilindiği üzere küllün, cüzlerinden elde edildiği söylenemez; aksine niteliklerin nitelenenlerden elde edildiği söylenir. O hâlde terkibi gerektiren, birkaç unsurdan elde edilmesidir. Benzetme yönünün, kendisine benzetilen veya benzeyenin birçok öğeden elde edilmesinin iptal edilmesi temsilî teşbihin özelliğidir.

طرفي تلك التمثيليّة يكونان منتزعين من أمور متعددّة فخفي الفساد في كلامه. والشارح قلّده في ذلك وزاده ما أظهر فساده فثبّت أنت في رعاية القوانين ولا تكن من المقلّدين الذين يحسبون أنهم يحسنون صنعا.[١] انتهى ما نقله قدس سره من البحث الجاري بينه[٢] وبين العلّامة التفتازاني. وقد أطنب الكلام فيه وبسط ونحن أوردنا خلاصته وما جرى بينهما في كل مرتبة.

[٣٧٠] فإن قلتَ الحق مع من؟ قلتُ سأل الأمير تيمور مولانا نعمان المميّز عن ذلك فوريّ[٣] في الجواب فقال الحق مع الأمير، وعندي أن الحق مع العلّامة التفتازاني لأن المراد بالتركيب ههنا كون وجه الشبه مثلًا هيئة منتزعة على ما صرّح به في **المطوّل**. واعترف به قدس سره أيضًا حيث قال هذا كلام[٤] محقق لا ريب فيه فلم لا يجوز أن يستعار لفظ مفرد دال على هيئة وحدانيّة منتزعة من أمور متعدّدة لهيئة وحدانيّة أخرى. كذلك لاشتراكهما في هيئة ثالثة أخرى لا بد لنفي ذلك من دليل. وأيضًا أنّ حاصل كلامه قدس سره أنّ الاستعارة التمثيليّة مبنيّة على التشبيه التمثيلي. واتفقوا على[٥] أنّ وجه الشبه فيه لا يكون إلا مركّبًا وليس هناك ما يوجب تركيبه سوى كونه منتزعًا من متعدّد. ومعنى الانتزاع من أمور متعدّدة كونه منتزعًا[٦] من عدّة أمور معتبرة في طرفيه لا أنه منتزع من عدّة أمور هي أجزائه إذ لا يقال في المتعارف الكل منتزع من أجزائه بل يقال الأوصاف منتزعة من موصوفاتها. فالمقتضى للتركيب هو الانتزاع من أمور متعدّدة وخصوصيّته[٧] كون[٨] المنتزع وجه الشبه أو المشبه به أو المشبه ملغاة.

١ انظر: سورة الكهف، ١٨/١٠٤.
٢ ر: هينه.
٣ س: فواري.
٤ س: الكلام.
٥ ف – على.
٦ س – من متعدّد ومعنى الانتزاع من أمور متعددة كونه منتزعا.
٧ ط، ف: وخصوصية.
٨ س – فالمقتضى للتّركيب هو الانتزاع من أمور متعدّدة وخصوصيّته كون.

[371] Ben de derim ki: Temsilî istiârede benzeyen ve kendisine benzetilenin birçok öğeden elde edilen birer heyet olmasında bir kapalılık yoktur. Birçok öğeden elde edilmenin anlamı Seyyid Şerîf'in (ks) söylediği olunca, cüzler yani çoklu öğeler, kendilerinden elde edildikleri şeyin cüzleridir; yoksa bizzat benzeyen ve kendisine benzetilenin cüzleri değildir. Şârih muhakkikin, terkip hâlinde olmanın gerekliliğine dair sözleri benzeyen ve kendisine benzetilenin kaynağıyla ilgilidir. Aynı şekilde Seyyid Şerîf'in benzetme yönünün de mürekkeb olmasının teşbihin iki tarafının da mürekkeb olmasını gerekli kılacağına dair sözü doğru olsaydı, benzeyen ve kendisine benzetilenin müfret olduğu bir teşbihte benzetme yönünün mürekkeb olması doğru olmazdı. Zaten bu onların açıkça söylediklerine zıttır. Bunu iyi düşün!

[٣٧١] فأقول لا خفاء في أنّ المشبّه والمشبّه به في الاستعارة التمثيليّة هما الهيأتان[١] المنتزعتان فإذا كان معنى الانتزاع ما ذكره قدس سره كانت الأجزاء أعني الأمور المتعدّدة أجزاءً لما انتزع منه لا أجزاء النفس المشبّه والمشبّه به فيرجع إلى ما ذكره الشارح المحقق من كونه مستلزمًا للتركب[٢] في مأخذهما. وأيضًا لو صحّ ما ذكره قدس سره من استلزام تركّب وجه الشبه تركّب الطرفين لزم أن لا[٣] يجوز كون وجه الشبه مركّبًا فيما طرفاه مفردان وهو خلاف ما صرّحوا، تأمّل.

---

١ س: الهيئات.
٢ ر، س، ط، ف: للتركيب.
٣ ط – لا.

7. Bedî' İlmi*

[372] Bedî' ilmi, durumun gereğine uygunluğuna ve kastedilen anlama delâletinin açıklığına riayet ettikten sonra sözün en güzel ifade biçimlerinin kendisiyle bilindiği bir ilimdir. Ancak bu iki özelliğe riayet ettikten sonra bedî' ilmi güzelleştirici bir ilim sayılır; aksi takdirde domuzların boyunlarına inciler asmaktan ibaret sayılırdı. Bu ilim, sıralamada meânî ve beyân ilimlerinden sonra gelir. Hatta bazıları bu ilmi müstakil bir ilim saymayarak onu diğer iki ilmin eki sayarlar. Bunu iyi düşün!

[373] Mutabakatın, yani lafız ve anlamın örtüşmesi ve lafzın anlama delâletinin açık olmasından sonra, ilave olarak güzelleştirme çeşitleri ya öncelikle anlamın ve buna bağlı olarak sözün güzelleştirilmesiyle ya da lafzın güzelleştirilmesiyle ilgilidir. Birincisine anlamla ilgili, ikincisine sözle ilgili sanatlar denilir.

Mesele: Müşâkele Hakkında

[374] Anlam sanatlarından birisi müşâkeledir. Müşâkele, birbirlerine eşlik etmeleri sebebiyle bir şeyin başka bir şeyin lafzıyla söylenmesidir. ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ "Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben senin nefsinde olanı bilemem." (Maide, 5/116) âyetinde "نَفْس" kelimesi Allah'ın zâtı anlamında kullanıldığından, bu âyeti müşâkele örneklerinden biri sayarlar.

[375] Ben de derim ki: Burada şöyle bir bahis bulunmaktadır; çünkü "نَفْس" kelimesinin Allah Teâlâ'nın zâtı anlamında kullanılması hem Kur'ân'da hem de hadiste yer almaktadır. Birincisine gelince bu, ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرحْمَةَ أنّه مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ﴾ "Rabbiniz merhamet etmeyi -bir lutuf olarak- kendi nefsine yazdı." (En'âm, 6/54) âyetindedir. İkincisi ise Peygamber'in (s.a.) "Ben senin övgülerini saymakla bitiremem, Sen nefsini nasıl övüyorsan işte öylesin" hadisindedir. Dinde bunlar yer aldıktan sonra bunu müşâkele olarak kabul etmeye gerek yoktur.

---

* Çev. Muammer Sarıkaya

٧- علم البديع

[٣٧٢] هو علم يعرف به وجوه يفيد[١] الحسن في الكلام بعد رعاية مطابقة لمقتضى المقام وبعد رعاية وضوح دلالته على المرام. فإن هذه الوجوه إنما تعدّ محسنة بعد تينك الرعايتين وإلا لكان كتعليق الدرر على أعناق الخنازير. فمرتبة هذا العلم بعد مرتبة علمي[٢] المعاني والبيان حتى أن بعضهم لم يجعله علمًا على حدة وجعله ذيلًا لهما، فتأمّل.

[٣٧٣] ثم إنّ وجوه التحسين الزائد على المطابقة ووضوح الدلالة إما راجعة إلى تحسين المعنى أصالة وإن كان لا يخلوا عن تحسين اللفظ تبعًا وإما راجعة إلى تحسين اللفظ كذلك فالأولى تسمى معنويّة والثانية لفظيّة.

مسألة: [في المشاكلة]

[٣٧٤] من المحسنات المعنويّة المشاكلة وهي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته وجعلوا قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (سورة المائدة، ١١٦/٥) من قبيل المشاكلة حيث أطلق النفس على ذات الله تعالى.

[٣٧٥] أقول فيه بحث لأنّ إطلاق النفس على ذاته تعالى ورد[٣] في القرآن والحديث. أما الأول ففي قوله تعالي: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرحْمَةَ﴾[٤] (سورة الأنعام، ٥٤/٦). وقوله عز وجل: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرحْمَةَ أنّه مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ﴾ الآية[٥] (سورة الأنعام، ٥٤/٦). وأما الثاني ففي قوله عليه السلام: «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ[٦]» فلا حاجة إلى اعتبار المشاكلة بعد ورود الشرع.

---

١ س: تعبير.
٢ س: علم.
٣ س: على ذات الله تعالى جائز وورد.
٤ ر، ط + الآية.
٥ ر، ط – وقوله عزّ وجلّ: كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أنّه مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ، الآية.
٦ ط: نفسه؛ رواه مسلم ٤٨٦..

Mesele: [Leff-ü Neşir Hakkında]

[376] Anlam sanatlarından birisi de leff-ü neşirdir (sıralı açıklama/söz simetrisi). Birçok şeyin önce ayrıntılı veya ana hatlarıyla sonra da her birine ait özelliği belirlemeksizin, işiten kişinin ona ait olduğu şeye bağlayacağına güvenerek söylenmesidir. Tıpkı “Allah, rahmetinden dolayı size geceyi ve gündüzü yarattı ki dinlenesiniz, lutfundan rızkınızı arayasınız ve bütün bunlara şükredesiniz.” (Kasas, 28/73) âyetinde olduğu gibi. *el-Keşşâf* sahibi ez-Zemahşerî, ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ “Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.” (Bakara, 2/185) âyetinin tefsirinde illeti açıklanan fiilin mahzuf olduğunu, öncesinin buna delâlet ettiğini ve mahzuf fiilin takdiri hâlinde âyet ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ “Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.” olur. Allah bununla, yani Ramazan ayına yetişenin o ayda oruç tutmasını emrettiği cümle ile başladı. Bu aya yetişene, bu ayda oruç tutamadığı günlerin sayısını gözetmesine karşılık ruhsatla oruç tutmamasına izin verilmektedir. لِتُكْمِلُوا “tamamlamanız için” sayıyı gözetme emrinin illetidir. وَلِتُكَبِّرُوا “yüceltmeniz için” oruç kazasının ve yeme içme taahhüdünün nasıl olacağı hakkında bilinenin illetidir. وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ “şükretmeniz için” ise izin alma ve kolaylaştırmaya şükretmeyi istemenin illetidir. Bu son derece hoş bir leff-ü neşir çeşididir ki ancak belâgat âlimlerinden aktarımda bulunanlar hariç neredeyse kimse bunun farkına varamaz.

[377] Bu onun sözüdür. İyi biliyorsun ki bu sözdeki güzellik, kimi muhakkik âlimlerin kabul ettikleri gibi, sadece biri ayrıntılı, diğeri özet hâlindeki iki leff/dürülü söz arasında bir neşr/ayrıntının yer alması bakımından değil, bunun da ötesinde ta'lil cihetinin inceliği ve münasebet cihetinin letâfeti bakımındandır. Çünkü sayıyı tamamlamak için sayıya riayet edilmesinin emrin illeti yapılması, istenilen şeyin telafisinin imkân ölçüsünde vâcib olduğuna işaret etmek içindir.

مسألة: [في اللّفّ والنشر]

[٣٧٦] ومن المحسنات المعنويّة اللّفّ والنشر وهو ذكر متعدّد على التفصيل أو الإجمال، ثم ذكر ما لكل من غير تعيين ثقة بأنّ السامع يردّه إليه نحو قوله تعالى: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾[١] (سورة القصص، ٧٣/٢٨). قال صاحب **الكشّاف** في تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ[٢] مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أيام أُخَرَ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ[٣] وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[٤] (سورة البقرة، ١٨٥/٢) الفعل المعلّل محذوف مدلول عليه بما سبق تقديره ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ[٥] وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (سورة البقرة، ١٨٥/٢) شُرع ذلك يعني جملة ما ذكر من أمر[٦] الشاهد بصوم الشهر وأمر المرخّص له بمراعاة عدّة-ما افطر فيه. ومن الترخيص في إباحة الفطر فقوله «لتكملوا» علة الأمر بمراعاة العدّة، «ولتكبّروا» علة ما علم من كيفية القضاء والخروج عن عُهدة الفطر، «ولعلّكم تشكرون» أي إرادة أن تشكروا علة الترخيص والتيسير. وهذا نوع من اللّف لطيف المسلك لا يكاد يهتدي إلى تبيّنه[٧] إلا النقاب[٨] المحدث من علماء البيان.

[٣٧٧] هذا كلامه أنت خبير بأنّ لطف[٩] المسلك فيه ليس باعتبار مجرّد[١٠] وقوع نشر بين لفّين مفصّل ومجمل كما جنح إليه بعض المحققين بل باعتبار أنّ فيها دقّة وجه التعليل ولطافة جهة المناسبة. فإنّ تعليل الأمر بمراعاة العدّة بإكمال العدّة فيه إشارة إلى أن تلافي[١١] المطلوب بقدر الإمكان واجب.

---

١ ر، ط + الآية.
٢ ف + منكم.
٣ ط: العزة.
٤ ر + الآية.
٥ ط: العزة.
٦ س: من أمور.
٧ ر: تبيينه.
٨ ر: إلا النعاب؛ س: إلا الثقات.
٩ س: بالطف.
١٠ س: مجرا.
١١ ط: تلاقي.

Öncelikle istenen belirli günlerde belirli sayıda oruç tutmak olduğuna göre, bir özür sebebiyle günlerin özelliği ortadan kalkınca, Allah orucun tamamen ortadan kalkmasına engel olmak ve imkân ölçüsünde oruç tutmak için günlerin sayısına riayet etmeyi emretmiştir. Burada beliğ bir letâfet vardır. Zira Allah Teâlâ'nın وَلِتُكَبِّرُوا sözünün illeti, *el-Keşşâf* sahibinin: "وَلِتُكَبِّرُوا" sözcüğü oruç kazasının nasıl olacağını öğreten âyetin illetidir. Çünkü diğer günlerde oruç tutması için oruç tutamadığı günlerin sayısını gözetmesine karşılık oruç tutmamasına ruhsatla izin verilmesinde orucun kazasının nasıl yapılacağını öğretmeye apaçık bir delâlet vardır" sözleriyle işaret ettiği gibi başka bir şeyden çıkarılmıştır. Bu çok ince bir bakışı gerektirir. Görünüşe göre diğer iki illetten her birinin diğerinin yerine geçirilmesi mümkündür. Doğru bir düşünmeyle ortaya çıkacaktır ki oruç tutmamaya ruhsatla izin verilmesine karşılık Allah'a şükredilmesi daha evlâ, doğru yola ulaştırmasına karşılık Allah'ın yüceltilmesi, kazanın keyfiyetinin öğretilmesinden daha uygundur.

Mesele: [Tecrîd Üzerine]

[378] Anlam sanatlarından birisi de tecrîd/soyutlamadır.[1] Tecrîd, bir sıfatla nitelenen bir şeyden, o nitelikte kendisi gibi olan başka bir şeyin, niteliğin en mükemmel hâli o nitelenen varlıkta bulunduğu için abartmak amacıyla çıkartılmasıdır. Hatta o sıfatla nitelenmede öyle bir noktaya ulaşılmıştır ki, kendisinden o sıfatla nitelenen başka bir mevsûfun çıkartılması doğru olur. Örneğin "Filanca kişilerden benim yakın bir dostum vardır." gibi. Tecrîdin iltifattan farklı olmadığı, bunun da ötesinde gerçekte konuşanın kendisini zâtından soyutlaması ve kınama gibi bir nükte sebebiyle onu kendisine muhatap yaptığı zannedilebilir. "Esmüd'de senin gecen uzadı, bir türlü geçip gitmedi"[2] beytinde olduğu gibi. Doğrusu tecrîd ile iltifat birbirinden farklıdır. Çünkü iltifattan kastedilen ve âlimlerin çoğu nezdinde meşhur olan görüşe göre iltifat, dinleyeni canlı tutmak ve kendisini dinlemesini sağlamak için, bir anlamı farklı biçimlerde ifade etmek, o mânayı çeşitli şekillere çevirmektir.

1 Tecrîd, bir insanın kendisinden başka bir insan çıkartması ve ona hitap etmesidir. Bir başka ifadeyle şairin kendisini mahlasından soyutlayıp, ayrı bir kişiymiş gibi mahlasını muhatap almasıdır.

2 Beyit İmru'u'l-Kays'a aittir. Divanının 53. sayfasında yer almaktadır. Şiirde şair kendisinden nefsini çıkartarak kendi nefsine hitap etmektedir.

ولمّا كان المطلوب أولًا صوم أيام مخصوصة بعدّة معيّنة فحين ما فات خصوصية الأيام بناءً على العذر أمر بمراعاة العدّة حفظًا له عن الفوات[١] بالكلية وتحصيلًا له بقدر الإمكان. وفي ذلك لطافة بليغة وإنّ معلّل قوله «ولتكبّروا» مستنبط[٢] من غيره كما أشار إليه صاحب **الكشّاف** بقوله «ولتكبروا» علة ما علم من كيفية القضاء، فإنه تدل على أنّ في أمر المرخّص[٣] له بمراعاة عدّة ما افطر ليصومها في أيام أخر دلالة واضحة على تعليم كيفية القضاء. وذلك يحتاج إلى دقّة نظر وإنّ كل واحد من العلّتين الأخريّين[٤] يمكن إقامته مقام الأخرى بحسب الظاهر وبالتأمّل الصادق ينكشف أنّ الشكر أولى بنعمة الترخيص كما أنّ التكبير على الهداية أنسب بتعليم كيفية القضاء.

مسألة: [في التجريد]

[٣٧٨] ومن المحسنات المعنويّة التجريد وهو أن ينتزع من أمر ذي صفة أمر أخر مثله في تلك الصفة لأجل المبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الموصوف، حتى كأنه بلغ في الاتصاف بتلك الصفة إلى حيث يصحّ أن ينتزع منه موصوف أخر بتلك الصفة نحو «لي من فلان صديق حميم». وقد يتوّهم أنّ التجريد لا ينافي الالتفات بل هو واقع بأن يجرد المتكلم نفسه من ذاته ويجعلها مخاطبًا لنكتة كالتوبيخ في «تَطَاوَلَ لَيْلُك بِالْأَثْمُدِ».[٥] والحق أنه ينافيه لأنّ المقصود من الالتفات[٦] المشهور عند الجمهور هو التفنّن بإيراد معنى واحد بطرق مختلفة، وإرادة ذلك المعنى الواحد في صور متفاوتة استجلابًا لنشاط السامع واستدرارًا لأصفائه[٧] إليه.

---

١ ف: فواد.
٢ س: استنبط.
٣ س: في الأمر مرخص.
٤ س: الأخرتين.
٥ البيت من قصيدة لإمرئ القيس مطلعها: تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْأَثْمُدِ... انظر إلى ديوان إمرئ القيس، بضبط وتصحيح مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤٢٥/٢٠٠٤، ص. ٥٣. رواه معظم النقاد لإمرئ القيس بن حجر، ورواه ابن الكلبي لعمر بن معد يكرب.
٦ ر: التفات.
٧ ط، ف: لاسغائه.

Oysa tecrîdin amacı bir şeyin bir özellikle nitelenmesinin abartılması ve ondan o özellikle nitelenen başka bir varlığın çıkartılması sûretiyle o özellikte son noktaya ulaştırılmasıdır. Dolayısıyla iltifatta asıl olan anlam birliğinin göz önünde bulundurulmasıdır; tecrîdde asıl olan ise anlamın farklı olması iddiasıdır. O hâlde bu ikisinin bir araya gelmesi nasıl düşünülebilir? Evet, belki de her birinin diğerinin yerine sözü her ikisine de göndermesi/hamletmesi mümkündür, ancak her ikisinin birden kastedilen olmasına gelince bu, mümkün değildir.

Mesele: [Sözü Anlamlı Bir Nükte ile Bitirmek Üzerine]

[379] Söz sanatlarından biri o olmadan da kelâmın tamam olacağı bir nükte ifade eden şeyle sözün bitirilmesidir. Şu ayetlerdeki mübalağa gibi: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ "Sizden bir ücret istemeyen o kimselere tâbi olun; onlar doğru yoldadırlar." (Yâsîn, 36/20-21) âyetlerinde anlam فهُمْ مُهْتَدُونَ kısmı olmadan tamam olmaktadır; çünkü bütün peygamberler kesinlikle doğru yola ermiş kimselerdir. Ancak bu ifadede peygamberlere uymaya fazlasıyla bir teşvik vardır.

والمقصود من التجريد المبالغة في كون الشيء موصوفًا بصفة وبلوغه النهاية فيها بان ينتزع منه شيء أخر موصوف بتلك الصفة فمبنى الالتفات على ملاحظة اتّحاد المعنى. ومبنى التجريد على اعتبار التغاير ادّعاء فكيف يتصور اجتماعهما. نعم ربّما أمكن حمل الكلام على كل واحد منهما بدلًا عن الآخر وأما أنهما مقصودان معًا فلا.[١]

مسألة: [في ختم الكلام بما يفيد نكتة]

[٣٧٩] ومن المحسنات اللفظية ختم الكلام بما يفيد نكتة يتمّ الكلام بدونها كالمبالغة نحو ﴿قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (سورة يس، ٣٦/٢٠-٢١) فقوله: ﴿وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾[٢] يتم المعنى بدونه لأنّ الرسول مهتد لا محالة لكن فيه زيادة حثٍّ[٣] على الاتّباع.

١ ر، ط – فلا.
٢ ر – فقوله وهم مهتدون
٣ ع: حيث.

8. Aruz İlmi*

[380] Aruz ilmi, vezinli ifadelerin vezin bakımından incelendiği bir ilimdir. Bil ki, bu sanatı ilk defa icat eden İmam Halil b. Ahmed'dir. O bir taşkın denizdir; diğerleri onun denizinden avuçlayanlardır. Bu sanatta fıtrat düzgünlüğü ve sağlam bir zevk alma duygusundan başka bir otorite yoktur. Zevk duygusu yaratılıştan gelen ve kendiliğinden oluşan bir duygu ise sağlam bir zevk duygusudur, yoksa bu zevki kazanmak için uzun süre bu sanata hizmet etmek gerekir. Doğuştan gelen yetenek, bu sanatın kurallarıyla desteklenirse, şair doğal olarak aruz ilminde ustalaşacaktır. Şiirin inceliklerinin ve güzellik çeşitlerinin idrakinin zirvesi de budur.

Mesele: [Arap Şiirlerinin Vezinleri Üzerine]

[381] Bil ki tümevarım yoluyla Arap şiirinin vezinlerinin sayısı Halil b. Ahmed'e göre on beştir ve bunlar bahir olarak isimlendirilir. Sonra gelen âlimler on beş bahire, sekiz defa "fâilün"den oluşan, مُتَدأرِك/mütedârik adını verdikleri bir bahir daha eklediler. Bu bahirler kurallara göre birtakım harflerin dizilmesiyle oluşurlar ve bu dizgiler "asıl tef'ile kalıpları" olarak isimlendirilir.

Mesele: [Tef'ile Kalıplarının Asılları Üzerine]

[382] Bil ki tef'ilenin asılları lafız bakımından sekizdir: ikisi beş harflidir; فَعُولُنْ/fe'ûlün ve فَاعِلُنْ/fâ'ilün. Altısı yedi harflidir; مَفَاعِيلُنْ/mefâ'îlün, فَاعِلَاتُنْ/fâ'ilâtün, مُسْتَفْعِلُنْ/müstef'ilün, مُفَاعَلَتُنْ/mufâ'aletün, مُتَفَاعِلُن/mütefâ'ilün ve مَفْعُولَاتُنْ/mef'ûlâtün. خَفِيف/hafîf ve مُجْتَثّ/müctes bahirlerinde "tef'i" parçasının öncesi ve sonrasından ayrı yazılmasıyla elde edilen "müstef'i-lün" ve مُضَارِع/muzâri' bahrinde "fâ'i" hecesinin kendinden sonra gelen "lâtün" parçasından ayrılmasıyla elde edilen "fâ'i-lâtün" tef'ilelerinin eklenmesiyle asıl tef'ilelerin sayısı on olur.

Mesele: [Beş Harfli Tef'ileler Üzerine]

[383] Beş harfli tef'ileler, harekeli bir harften sonra sâkin bir harfin gelmesi demek olan hafif sebepten ve iki harekeli harfin ardından sâkin bir harfin gelmesi demek olan bitişik vetid/vetid-i mecmûdan oluşur. "Fe'ûlün"de bitişik vetid önce gelmiştir; "fâ'ilün"de sonra gelmiştir.

* Çev. Muammer Sarıkaya

٨- علم العروض

[٣٨٠] وهو علم يبحث فيه عن المركّبات الموزونة من حيث وزنها. واعلم أنّ أول مَن اخترع هذا الفنّ الإمام الخليل بن أحمد ذلك[1] البحر الزاخر والباقون مغترفون من بحره ولا حاكم في هذه الصناعة إلا استقامة الطبع وسلامة الذوق. فالذوق إن كان فطريًّا سليقيًّا فذاك وإلا احتيج في اكتسابه إلى طول خدمة هذا الفنّ وإذا تأيّد الفطري بقواعد هذا الفنّ كان يتمهّر الشاعر بالطبع في علم العروض فهو الغاية في إدراك دقائق الشعر ووجوه محاسنه.

مسألة: [في أوزان أشعار العرب]

[٣٨١] واعلم أنّ أوزان أشعار العرب بالاستقراء يرتقي عند الخليل إلى خمسة عشر[2] أصلًا يسمى بحورًا. والمتأخّرون زادوا عليها بحرًا أخر سمّوه المتدارك وهو فَاعِلُنْ ثماني مرّات وتلك البحور تضبط في حروف تنظم وتسمى تلك الضوابط أصول الأفاعيل.

مسألة: [في أصول الأفاعيل]

[٣٨٢] اعلم أنّ أصول الأفاعيل ثمانية بحسب اللفظ اثنان منها خماسيان: فَعُولُنْ وفَاعِلُنْ؛ وستّة سباعيّة: مَفَاعِيلُنْ فَاعِلَاتُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُفَاعَلَتُنْ مُتَفَاعِلُنْ مَفْعُولَاتُ. وتصير عشرة بضمّ اثنين إليها وهما مُسْ تَفْعِ لُنْ بقطع تَفْع عن طرفيه في الخفيف، والمجتث وفَاعِ لَاتُنْ بقطع فَاعِ عمّا بعده في موضع وهو المضارع.

مسألة: [في الخماسيّان]

[٣٨٣] الخماسيّان تركيبهما من سبب خفيف وهو حرفان ثانيهما ساكن ووتد مجموع وهو حرفان متحرّكان يعقّبهما[3] ساكن ففي فَعُولُنْ الوتد المجموع مقدم وفي فَاعِلُنْ العكس.

---

١ ر، ط – ذلك.
٢ ف – عشر.
٣ س: يتبعهما.

Mesele: [Yedi Harfli Tef'ileler Üzerine]

[384] Yedi harften oluşan altı tef'ile; ya hafif sebep ve bitişik vetidden meydana gelir; ya "mefâ'îlun" de olduğu gibi iki hafif sebepten önce bitişik vetidden, ya "müstef'ilün" de olduğu gibi iki hafif sebepten sonra bitişik vetidden ya da "fâ'ilâtün"de olduğu gibi iki hafif sebep arasında bitişik vetidden meydana gelir. Veya bitişik vetidden ve üç harekeli harften sonra sâkin bir harfin gelmesi demek olan küçük fasıladan meydana gelir ki, ya "mufâ'aletün"de olduğu gibi bitişik vetid önce gelir ya da "mütefâ'ilün"de olduğu gibi bitişik vetid sonra gelir. Ya da iki hafif sebepten ve iki harekeli harfin arasında sâkin bir harfin bulunması demek olan ayrık vetid/vetid-i mefrûktan oluşur. Bu durumda "mef'ûlât" tef'ilesinde olduğu gibi ya ayrık vetid iki hafif sebepten sonra gelir ya hafif ve müctes bahirlerindeki "müs-tef'ilün"de olduğu gibi ayrık vetid iki hafif sebebin ortasında gelir ya da "muzâri" bahrindeki "fâ'ilâtün" tef'ilesinde olduğu gibi ayrık vetid iki hafif sebepten önce gelir. Bazen tef'ilelelerin tarifinde harekeli dört harfin birbiri ardınca gelip, ardından bir sâkin harfin gelmesinden söz edilir ki, buna büyük fâsıla denilir. Küçük fâsılanın ilk yarısında olduğu gibi. İki harekeli harften sonra sâkin bir harfin gelmesine ise ağır sebep denilir.

Mesele: [Beytin Cüzlerinin Sayısı Üzerine]

[385] Bil ki vezinli şiirlerdeki asıl ve fer' tef'ilelere şiirin cüzleri denilir. Şiir cüzlerinin en tam olanı, beytin tef'ile sayısı en çok olanı sekizdir.

قِفَانَبْ كِمِنْذِكْرَى حَبِيبِنْ وَمَنْزِلِي   بِسِقْطِلْ لِوَا بَيْنَدْ دَخُولِ فَحَوْمَلِ

beytinde olduğu gibi.[1] Buna sekiz tef'ileli denilir. Bunun esası şudur: Aruz yazısında okunan harfler dikkate alınır, şeddeli/idgamlı harfler çözülür ve telaffuz edilmeyen harfler dikkate alınmaz. Sonra sekiz tef'ileli vezinlerdeki tef'ile sayısı altıya indirilerek altılı, dörde indirilerek dörtlü, üçe indirilerek üçlü ve ikiye indirilerek ikili olarak adlandırılır. Beşli nadiren kullanılır, yedili kullanılmaz.

---

1 Cahiliyye dönemi Arap şairlerinden İmru'u'l-Kays'ın meşhur muallakasının ilk beytidir. Aruza uygun olarak heceleyerek okuma amacıyla (takti') kelimeler bölünerek yazılmıştır. Orijinal hâli şöyledir: قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيب وَمَنْزِلِ   بِسِقْطِ اللَوَا بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ
Vezni: Fe'ûlün Mefâ'îlün Fe'ûlün Mefâ'îlün. Bahri: Tavîl. Anlamı: Dehûl ile Havmel arasındaki Sıktul-livâ'da durun! Sevgilinin ve yurdunun anısına ağlayalım.

مسألة:[1] **[في السباعيّة]**

[٣٨٤] السباعيّة الستة إما أن يتركّب منهما فإما من وتد مجموع قبل سببين حفيفين كمَفَاعِيلُنْ أو بعدهما كمُسْتَفْعِلُنْ أو بينهما كفَاعِلَاتُنْ. وإما أن يتركّب من وتد مجموع ومن فاصلة صغرى وهي ثلاثة أحرف متحرّكات يعقبهنّ ساكن؛ فإما أن يتقدّم الوتد المجموع كمُفَاعَلَتُنْ أو ينعكس كمُتَفَاعِلُنْ؛ وإما أن يتركّب من سببين خفيفين ووتد مفروق وهو حرفان متحرّكان بينهما ساكن فإما أن يتأخّر الوتد المفروق عن السببين الخفيفين كمَفْعُولَات أو يقع بينهما مثل مُسْ تَفْعِ لُنْ في الخفيف والمجتث أو قبلهما[2] مثل فَاعِ لَاتُنْ في المضارع. وقد يقع في تعريفات الأفاعيل ما يجمع أربعة أحرف متحرّكات على التوالي يعقبهنّ ساكن ويسمى فاصلة كبرى وأما المتحرّكان لا يعقبهما ساكن كالنصف الأول من الفاصلة الصغرى فيسمى سببًا ثقيلًا.

مسألة: [في عدد أجزاء البيت]

[٣٨٥] اعلم أنّ ما يوزن من الشعر بأصول الأفاعيل وفروعها تسمى أجزاء الشعر. وأتم عدد أجزاء البيت ثمانية مثل:

«قِفَانَبْ كِمِنْذِكْرَى حَبِيبِنْ وَمَنْزِلِي　　　بِسِقْطِلْ لِوَا بَيْنَدْ دَخُولِ فَحَوْمَلِ».

وإنه يسمى مثمنًا وهذا مبنى على أن خطّ العروض يثبت الملفوظ به ويفكّ المدغم[3] ولا يثبت ما لا يدخل في اللفظ هذا. ثم ينزّل المثمن إلى ستّة ويسمى مسدّسًا وإلى أربعة ويسمى مربّعًا وإلى ثلاثة ويسمى مثلّثًا وإلى اثنين ويسمى مثنًّى والمخمّس نادر ولم يأت مسبّع.

---

١ ع – مسألة.
٢ ط: وقبلهما.
٣ ف: المدعم.

Mesele: [Beytin Cüzlerinin İsimleri Üzerine]

[386] Bil ki sekizli, altılı ve dörtlü tef'ileler ortadan ikiye bölünür ve beytin iki mısraı olarak adlandırılır. Sonra birinci mısranın ilk tef'ilesine baş/sadr, son tef'ilesine aruz/direk denilir. İkinci mısranın ilk tef'ilesine başlangıç/ibtidâ ve son tef'ilesine çeşit/darb ve son/acz denilir. Sekizli ve altılılarda bu söylenenler dışında kalan tef'ilelere dolgu/haşv denilir. Dörtlüde dolgu yoktur. Üç tef'ileliye gelince tef'ileleri isimlendirirken kimileri birinci mısra konumuna indirirken, kimileri de ikinci mısra olarak kabul eder. İki tef'ileli beytin iki tef'ilesinin isimlendirmesi de aynıdır ve dolgusu yoktur. Altı tef'ilelinin aslı sekizli ise, her iki mısraından birer tef'ile atıldığından parçalanmış/meczuv olarak adlandırılır. Sekiz tef'ileliyi dört tef'ilesini atarak dörtlüye indirmediler. Dörtlü, üçlü ve ikililere gelince asılları altılıdır. Altılı, her mısradan birer tef'ile atarak/cezv dörtlüye, her mısranın yarısı atılarak/şatr üçlüye ve her mısranın üç tef'ilesininden ikisi atılarak/menhuk ikiliye dönüştürülür.

Mesele: On beş Aruz Bahrinin Belirlenmesi Üzerine

[387] Tavîl bahrinin aslı dört defa Fe'ûlün mefâ'îlün'dür.

[388] Medîd bahrinin aslı dört defa Fâ'ilâtün fâ'ilün'dür.

[389] Basît bahrinin aslı dört defa Müstef'ilün fâ'ilün'dür. Basît, bazen sekizli olarak kullanılır, bazen her iki mısraından birer tef'ilesi atılarak altılı olarak kullanılır.

[390] Vâfir bahrinin aslı altı defa Mufâ'aletün'dür. Bazen aslında olduğu gibi altılı olarak kullanılırken, bazen her iki mısraından birer tef'ile atılarak dörtlü olarak kullanılır.

[391] Kâmil bahrinin aslı altı defa Mütefâ'ilün'dür. Bazen aslında olduğu gibi altılı olarak kullanılırken, bazen her iki mısraından birer tef'ile atılarak dörtlü olarak kullanılır.

[392] Hezec bahrinin aslı altı defa Mefâ'îlün'dür. Kullanımda her beyitten birer tef'ile atılarak dörtlü olarak kullanılır.

[393] Recez bahrinin aslı altı defa Müstef'ilün'dür. Bazen aslında olduğu gibi altılı olarak kullanılırken, bazen her iki mısraından birer tef'ile atılarak dörtlü olarak kullanılır.

مسألة: [في أسامي أجزاء البيت]

[٣٨٦] اعلم أنّ الأجزاء تنصف في المثمن والمسدّس والمربّع نصفين ويسميان مصراعي البيت. ثم الجزء الأول من المصراع الأول[١] يسمى صدرًا، والآخر منه عروضًا، والأول من المصراع الثاني ابتداء، والآخر منه ضربًا وعجُزًا. وما عدا ما ذكر في المثمن والمسدّس يسمى حشوًا. ولا حشو للمربّع وأما المثلّث فمنهم من ينزّله منزلة المصراع الأول في تسمية أجزائه ومنهم من ينزّله منزلة المصراع الثاني. وكذلك المثنّى في تسمية جزئيه ولا حشو له. والمسدّس متى كان أصله المثمن سمي[٢] مجزوّ الذهاب[٣] جزء من كل واحد من مصراعيه ولم يربّعوا المثمن. وأما المربّع والمثلّث والمثنّى فراجعة إلى المسدّسات فالمربّع يسمى بالمجزوّ والمثلّث بالمشطور لذهاب شطره والمثنّى بالمنهوك للإجحاف به.

مسألة: في تعيين البحور الخمسة عشر

[٣٨٧] **الطويل** أصله فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ أربع مرّات.

[٣٨٨] **المديد** أصله فَاعِلَاتُنْ فَاعِلُنْ أربع مرّات.

[٣٨٩] **البسيط** أصله مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ أربع مرّات وهو يستعمل تارةً مثمنًا وأخرى مجزوًّا مسدّسًا.

[٣٩٠] **الوافر** أصله مُفَاعَلَتُنْ[٤] ستّ مرّات ويسدّس على الأصل تارةً ويربّع مجزوًّا أخرى.

[٣٩١] **الكامل** أصله مُتَفَاعِلُنْ ستّ مرّات يسدّس على الأصل تارةً ويربّع مجزوًّا أخرى.[٥]

[٣٩٢] **الهزج** أصله مَفَاعِيلُنْ ستّ مرّات وإنه في الاستعمال مجزوّ مربّع.[٦]

[٣٩٣] **الرجز** أصله مُسْتَفْعِلُنْ ستّ مرّات تارةً يسدّس على الأصل وأخرى يربّع مجزوًّا.

---

١ م – من المصراع الأوّل.
٢ س – سمي.
٣ ر: مجزوّا لذهاب.
٤ س: متفاعلن.
٥ س: مربع.
٦ س – الهزج أصله مَفَاعِيلُنْ ستّ مرّات وأنه في الاستعمال مجزوّ مربّع.

[394] Remel bahrinin aslı altı defa Fâʿilâtün'dür. Bazen aslında olduğu gibi altılı olarak kullanılırken, bazen her iki mısraından birer tefʿile atılarak dörtlü olarak kullanılır.

[395] Serîʿ bahrinin aslı iki defa Müstefʿilün müstefʿilün mefʿûlât'tır. Bazen aslında olduğu gibi altılı olarak kullanılırken, bazen yarısı atılarak/meştur üçlü olarak kullanılır.

[396] Münserih bahrinin aslı iki defa Müstefʿilün mefʿûlât müstefʿilün'dür. Altılı olarak ve her mısraın üç tefʿilesinden ikisi atılarak/menhûk kullanılır.

[397] Hafîf bahrinin aslı iki defa Fâʿilâtün müstefʿilün fâʿilâtün'dür. Aslı altılıdır, her iki mısraından birer tefʿile atılarak dörtlü olarak da kullanılır.

[398] Muzâriʿ bahrinin aslı iki defa Mefâʿîlün fâʿilâtün mefâʿîlün'dür. Aslı altılıdır, her iki mısraından birer tefʿile atılarak dörtlü olarak da kullanılır.

[399] Muktezab bahrinin aslı altılıdır ve iki defa Mefʿûlât müstefʿilün müstefʿilün şeklindedir. Sonra birer tefʿilesi atılarak dörtlü olarak kullanıldı.

[400] Müctes bahrinin aslı altılıdır ve iki defa Müstefʿilün fâʿilâtün fâʿilâtün şeklindedir. Sonra birer tefʿilesi atılarak dörtlü olarak kullanıldı.

[401] Mütekârib bahrinin aslı sekiz defa Feʿûlün'dür. Kimi zaman aslında olduğu gibi sekizli olarak kullanılırken, bazen birer tefʿilesi atılarak altılı olarak kullanılır.

[٣٩٤] **الرمل** أصله فَاعِلَاتُنْ ستّ مرّات يسدّس على الأصل تارةً ويربّع مجزوًّا أخرى.

[٣٩٥] **السريع** أصله مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَاتُ مرّتين يسدّس على الأصل تارةً ويثلّث مشطورًا أخرى.

[٣٩٦] **المنسرح**[١] أصله مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَاتُ مُسْتَفْعِلُنْ مرّتين وهو في الاستعمال مسدّس ومنهوك.

[٣٩٧] **الخفيف** أصله فَاعِلَاتُنْ مُسْ تَفْعِ لُنْ فَاعِلَاتُنْ مرّتين في الاستعمال يسدّس على أصله[٢] ويربّع مجزوًّا.

[٣٩٨] **المضارع** أصله مَفَاعِيلُنْ فَاعِ لَاتُنْ مَفَاعِيلُنْ مرّتين أصله مسدّس ويستعمل مجزوًّا مربّعًا.

[٣٩٩] **المقتضب** أصله مسدّس هكذا مَفْعُولَات[٣] مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مرّتين ثم استعمل مجزوًّا مربّعًا.

[٤٠٠] **المجتث**[٤] أصله مسدّس هكذا مُسْ تَفْعِ لُنْ فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ مرّتين ثم استعمل مجزوًّا مربّعًا.

[٤٠١] **المتقارب**[٥] أصله فَعُولُنْ ثمانيًا وهو في الاستعمال يثمن على الأصل تارةً ويسدّس مجزوًّا أخرى.

---

١ ف: المنسرخ.
٢ ط: الأصل.
٣ س – مَفْعُولَات.
٤ ر: مسألة.
٥ ر: مسألة.

9. Kâfiye İlmi*

[402] Kâfiye ilmi vezinli ifadelerin beyitlerinin sonları bakımından incelendiği bir ilimdir.

[403] Bil ki edebiyatçılar kâfiyenin yorumunda ihtilafa düştüler. Örneğin Halil b. Ahmed'e göre kâfiye, beytin son harfinden, son harfe en yakın olan sâkin harfle birlikte öncesindeki harekeli harfe kadar olan kısımdır. Bir başka görüşe göre sâkin harften önceki harekeye kadar olan kısımdır. Ahfeş'e göre beytin son kelimesidir. Ebû Ali Kutrub'a göre ise kâfiye kasidenin, üzerine bina edildiği ve kendisine nispet edildiği harf olan revî harfidir. "Dâl" harfiyle sona eriyorsa "dâl revîli", "lâm" harfiyle sona eriyorsa "lâm revîli" kaside denir.

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ   بِسِقْطِ اللَوَا بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

beytinde kâfiye, Halil'e göre "hâ" harfinden "lâm" harfine kadardır. İkincisine göre "hâ" harfinin harekesinden beytin sonuna kadardır. Ahfeş'e göre حوْمَل lafzıdır. Ebû Ali Kutrub'a göre "lâm" harfidir. Ancak bazılarından nakledilen ve beytin kâfiye olduğunu ifade eden görüşle, yine bazılarından nakledilen ve kasidenin kâfiye olduğunu söyleyen görüş, bütünün parçasıyla isimlendirilmesi kabilindendir. Tıpkı أشهد أن لا اله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ifadesine "şehâdet kelimesi" denilmesi gibi. Yine ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ "Ağızlarından çıkan bu söz ne kadar çirkin!" (Kehf, 18/5) âyetinde olduğu gibi, ağızlarından çıkan ﴿اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَدًا﴾ "Allah evlât edindi" diyenleri uyarmak için.." (Kehf, 18/4) sözüne "kelime" denilmesi gibi. Yine ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ﴾ "Andolsun ki elçi olarak gönderdiğimiz kullarımıza geçmişte söz vermiştik:" (Sâffât, 37/171) âyetinde ﴿إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ "Zafere mutlaka onlar ulaşacaklar. Galip gelenler kesinlikle bizim ordumuz olacak." (Sâffât, 37/172-173) ifadeleri için "kelime" denilmesi gibi. Yine ﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ﴾ "Böylece rabbinin 'Onlar artık cehennemliktir' hükmü gerçekleşmiş olacak." (Mü'min, 40/6) âyetindeki "Onlar artık cehennemliktir" ifadesi için "kelime" denmesi gibi. "Beytin kâfiyesi" veya "kasidenin kâfiyesi" denildiğinde bir şeyin kendisine izafet/tamlama yapılmasını gerektirdiğinden, bağlayıcı olması doğru olmaz. Kâfiyenin kâfiye olarak isimlendirilmesi nazımda kâfiyenin beytin sonunda gelmesi sebebiyledir ve قَفَوْتُ إِثْرَهُ "izini takip ettim" ifadesinden türetilmiştir.

---

* Çev. Muammer Sarıkaya

٩- علم القافية

[٤٠٢] هو علم يبحث فيه عن المركّبات الموزونة من حيث أواخر أبياتها.

[٤٠٣] واعلم أنّ الأدباء اختلفوا في تفسير القافية فعند الخليل من آخر حرف في البيت إلى أقرب ساكن إليه مع المتحرّك الذي قبل الساكن، وقيل مع الحركة السابقة عليه. وعند الأخفش هي الكلمة الأخيرة من البيت. وعند أبي علي قطرب الروي وهو الحرف الذي يبنى عليه القصيدة وينسب إليه، فيقال داليّة ولاميّة. فالقافية في قوله:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ　　بِسِقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدخُولِ فَحَوْمَلِ[١]

عند الخليل من الحاء إلى اللّام وعلى الثاني من حركة الحاء إلى أخر البيت، وعند الأخفش هي لفظة حَوْمِلْ، وعند أبي علي هي اللّام. وأما ما نقل عن بعضهم من أنّ القافية هي البيت ومن بعضهم هي القصيدة فمن باب تسمية الكل بالجزء كقولهم كلمة الشهادة لمجموع «أشهد أن لا إله إلا الله واشهد أنّ محمدًا رسول الله». وكقوله تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً[٢] تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ (سورة الكهف، ٥/١٨) والمراد[٣] قولهم: ﴿اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا﴾ (سورة الكهف، ٤/١٨) وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ﴾ (سورة صافّات، ١٧١/٣٧) والمراد ﴿إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (سورة صافّات، ١٧٢/٣٧-١٧٣) وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ﴾ والمراد ﴿أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النارِ﴾ (سورة المؤمن، ٦/٤٠). والإلزام أن لا يصحّ قافية البيت أو قافية القصيدة لاستلزامه إضافة الشيء إلى نفسه وإنما سميت قافيةً لأنها تتبع نظم البيت من «قَفَوْتُ إِثْرَهُ» إذا اتبعته.

---

١ الشعر لأمرؤ القيس من معلقته.
٢ ط + كلمة.
٣ ط + انهم.

Mesele: [Kâfiye Türleri Üzerine]

[404] Tâbi olunmayı hak eden, Halil'in görüşüdür; çünkü alıntılayarak ve farklı şekillere sokarak edebiyat ilminin çeşitlerini öğrenmede kimse onun izinin dışına çıkamadı. Ona göre kâfiye iki sâkin harfi içermelidir ki, sâkin harflerine göre beş çeşit kâfiyenin olması gerekir:

[405] Birincisi: İki sâkin harfin bir arada bulunmasıdır ki, buna müterâdif denir. Ya da iki sâkin harf arasında harekeli bir harf gelir ki, buna da mütevâtir denir. Ya da iki sâkin harf arasında iki harekeli harf gelir ki, buna da mütedârik denir. Ya da iki sâkin harf arasında üç harekeli harf bulunur ki, buna müterâkib denir. Ya da dört harf bulunur ki, buna da mütekâvis denir. Dört harekeli harften fazla olamaz. İşte meşhur şiirlerin kâfiyeleri bunlardır. Bu kâfiyelerin bulundukları yerlere gelince elli sekiz yerdedir ve bu yerler ayrıntılı kitaplarda teferruatıyla açıklanmıştır.

Mesele: [Revî İtibariyle ve Öncesi ve Sonrası İtibariyle Kâfiye Türleri Üzerine]

[406] Kâfiyede revî harfi bulunduğundan, kâfiye revî harfine göre 1. Revî itibariyle, 2. Öncesindeki şey itibariyle ve 3. Sonrasındaki şey itibariyle olan kısımlarına ayrılır. Revî itibariyle olan kısma gelince kâfiye ya mukayyeddir. Bu ise ya وَقَاتِمِ الْأَعْمَاقِ خَاوِي الْمُخْتَرَقْ "Nice derin karanlıklar ve ıssız geçitler" beytinde olduğu gibi revî harfi sâkin olan kâfiyedir. Ya da mutlak kâfiyedir ki, قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ beytindeki gibi revî harfi harekeli olan mutlak kâfiyedir.

[407] Revî harfinden önceki harfin durumu bakımından olana gelince o ya mürdefe/redifli, ya müessese ya da mücerrededir. Mürdefe, "عِمَاد" kelimesinde olduğu gibi revî harfinden önce elif, عَمُود ve عَمِيد kelimelerinde olduğu gibi uzatma vâv ve yâ'sı veya قَوْلْ ve قِيلْ kelimelerinde olduğu gibi uzatma için olmayan vâv ve yâ harfi bulunan kâfiyedir. Bu harflerin her biri "redif" olarak isimlendirilir. Rediften önceki harfin harekesi ise hazv/uyak olarak adlandırılır. Redif elif harfi olduğunda, uzatma harfi olan vâv ve yâ harflerinin aksine, diğer redif harfleriyle bir araya gelmez. Bunları bir araya getirmek, kusur değildir. Uzatma için olan vav ve ya'lı redif, uzatma için olmayan vav ve ya'lı redifle bir araya gelmez.

مسألة: [في أنواع القافية]

[٤٠٤] الذي يحقّ بالاتّباع هو رأي الخليل إذ ما شق أحد غباره[١] في الوقوف على أنواع علم الأدب نقلًا وتصرّفًا وأنها على رأيه لا بد من اشتمالها على ساكنين فيستلزم لذلك خمسة أنواع:

[٤٠٥] أحدها أن يكون ساكناها مجتمعين ويسمى **المترادف** أو يكون بينهما حرف واحد متحرّك ويسمى **المتواتر** أو حرفان متحرّكان ويسمى **المتدارك** أو ثلاثة أحرف متحرّكات ويسمى **المتراكب** أو أربعة ويسمى **المتكاوس** ولا مزيد على الأربعة. وهذه هي[٢] قافية الأشعار في المشهور. وأما مواقعها فثمانية وخمسون موقعًا فُصّلت في المطوّلات.

مسألة: [في أنواع القافية باعتبار الرويّ وباعتبار ما قبله وباعتبار ما بعده]

[٤٠٦] القافية لاشتمالها على حرف الرويّ تتنوّع باعتبار الرويّ وباعتبار ما قبله وباعتبار ما بعده. أما باعتبار الرويّ[٣] فهي إما مقيّدة وهي ما يسكن[٤] رويّها مثل «وَقَاتِمِ الْأعماقِ خَاوِي الْمُخْتَرَقْ»، وإما مطلقة وهي ما تحرّك رويّها مثل: «قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِي».

[٤٠٧] وأما باعتبار ما قبله فهي إما مردفة أو مؤسسة أو مجردة. والمردفة ما كان قبل رويّها ألف مثل «عِمَادْ» أو واو أو ياء مدّتين مثل «عَمُودْ» «عَمِيدْ» أو غير مدتين مثل «قَوْل» «قِيْل» ويسمى كل من هذه الحروف رِدْفًا وحركة ما قبل الردف حَذْوًا. والردف بالألف لا يجامعه الردف بغيرها بخلاف الواو والياء فإن الجمع بينهما غير معيّب. والردف بالواو والياء[٥] المدّتين لا يجامعه الردف بالواو والياء غير المدّتين.

---

١ ر: أخذ غباره؛ س، ف، م: أحد عبارة.
٢ ط: وهي.
٣ م – تتنوّع باعتبار الرّويّ وباعتبار ما قبله وباعتبار ما بعده. أمّا باعتبار الرّويّ.
٤ س، ع: سكن.
٥ ر – فإن الجمع بينهما غير معيب والرّدف بالواو والياء.

[408] Müessese'ye gelince revî harfinden iki önceki harfi elif olan kâfiyedir. Revî harfi ve o elif harfi عَامِـد kelimesinde olduğu gibi, aynı kelimededir. Revî harfi ile elif harfi farklı kelimelerde olursa muhayyersin; istersen bunu te'sis konusuna dâhil edersin, istersen etmezsin. Ancak عَلَامَة kelimesinde olduğu gibi tek bir kelime konumunda kabul edersek, te'sis olduğuna hükmedilmiş olur. Bu elif harfi te'sis elifi olarak adlandırılır. Elif harfinden önceki fetha ress/uç olarak isimlendirilir. Elif harfi ile revî harfi arasındaki harfe dahîl, dahîlin harekesine de işbâ'[1] denilir.

[409] Mücerrede ise revîsinden önce redif veya iki harf öncesinde elif bulunmayan/te'sis kâfiyedir.

[410] Revî harfinin sonrasına göre kâfiye çeşitlerine gelince, böyle bir duruma ancak kâfiyenin mutlak kâfiye yani revî harfinin harekeli olması durumunda itibar edilir. Buna göre revî harfinin sonrası bakımından kâfiye ya hurûç olmaksızın vasl[2] iledir; ya da vasl ve hurûc iledir. Kâfiyenin hurûç olmaksızın vasl hâlinde olması, revî harfinden sonra مَنْزِلِي - مَنْزِلُو - مَنْـزِلَا - مَنْزِلِهِ - مَنْزِلِهْ kelimelerindeki gibi vasl olarak adlandırılan bir harfin veya öncesi harekeli olan bir hâ harfinin gelmesidir. Kâfiyenin vasl ve hurûc ile birlikte olması ise revî harfinden sonra harekeli bir hâ (هـ) harfinin gelmesi, bu hâ harfine işbâ' için gelen bir harfin bitişmesidir: مَنْزِلِهِي - مَنْزِلُهُو - مَنْزِلُهَا kelimelerinde olduğu gibi. Vasl hâ'sına bitişen harfe hurûc ve hâ harfinin harekesine nefâz adı verilir. İyi düşün!

---

1 İşbâ': Te'sis elifi ile revî harfi arasında kalan ve dahîl olarak adlandırılan harfin harekesidir.

2 Vasl: Harekeli olan revî harfinden sonra, revî harfi olmamak şartıyla, ne sebeple getirilirse getirilsin elif, vâv ve yâ harflerinden birisinin veya yine revî harfi olmaması şartıyla harekeli veya sâkin hâ' (هـ) harfinin getirilmesidir. Harekeli revî harfinden sonra elif, vâv ve yâ harfleri açıkça yazılmasa da fethadan sonra elif, zamme'den sonra vâv ve kesradan sonra yâ harfi varmış gibi med/işbâ' yapılarak okunur. Revî harfine direkt bitiştiği için vasl denilmiştir. Hurûç ise vasl harfi olarak gelen hâ' (هـ) harfine bitişen elif, vâv ve yâ harfidir. Vasl harfini aştığı ve kâfiyenin son harfi olduğu için bu isimle adlandırılmıştır.

[٤٠٨] والمؤسّسة ما كان قبل رويّها بحرف واحد ألف والرويّ وتلك الألف من كلمة واحدة مثل «عَامِد». أما إذا كانتا في كلمتين فأنتَ بالخيار إن شئتَ الحقته[١] بالتأسيس وإن شئتَ لم تلحقه. اللّهم إلا إذا نزّلنا منزلة كلمة واحدة نحو «عَلَامَة» فيكون الحكم للتّأسيس وتسمى هذه الألف التأسيس،[٢] والفتحة[٣] قبلها رسًّا والحرف المتوسّط بين هذه الألف وبين الرويّ يسمى الدخيل وحركته إشباعًا.[٤]

[٤٠٩] والمجرّدة ما لم يكن قبل رويها ردف ولا تأسيس.

[٤١٠] وأما تنوّعها باعتبار ما بعد الروي والحال أنه لا يلحقها هذا الاعتبار إلا في إطلاقها فهي كونها إما موصولة من غير خروج أو مع خروج. والموصولة من غير خروج ما كان بعد رويّها حرف واحد ممّا يسمى وصلًا مثل «مَنْزِلَا مَنْزِلُو مَنْزِلِي[٥] مَنْزِلُهْ» بالهاء الساكنة المتحرّك ما قبلها والموصلة مع الخروج ما كان بعد رويّها هاء متحرّكة مع حرف إشباعيّ مثل «مَنْزِلُها مَنْزِلُهُو ومَنْزِلِهِي». وذلك الحرف يسمى خروجًا وحركة هاء الوصل نفاذًا،[٦] فتبصّر.

١ ط:الحفته.
٢ ط + والألفاظ.
٣ س + ما.
٤ س: اشباعية.
٥ ط: منزلا ومنزلو ومنزلي.
٦ ط: نفادًا.

10. Karzu'ş-Şiir İlmi*

[411] Bu ilim, şiirin güzelliklerinin ve kusurlarının bilgisidir. Şiirin şiir olması bakımından, bu sanatla uğraşanların bildiği güzellikleri ve kusurları vardır. Nitekim Sâhib b. Abbâd, Ebû Temmâm'ı şu sözünden dolayı ayıplamıştır:

كَرِيمٌ مَتَى أَمْدَحهُ أَمْدَحهُ وَالْوَرَى   مَعِي وَإِذَا مَا لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَحْدِي

"O, öyle cömert birisidir ki ne zaman onu övsem halk da benimle beraber över. Onu kınadığımda tek başıma kınarım." Çünkü burada övgüye kınamayla karşılık verdi. Doğrusu yergi veya hiciv ile karşılık vermesiydi. Aynı şekilde Ebû Temmâm, أَمْدَحُهُ sözcüğünü tekrarlaması ve her ikisi de boğaz harfi olan ح ile هـ harflerini bir arada kullanması sebebiyle eleştirilmiştir.

Mesele: [Şiirdeki Lafız ve Mâna İle İlgili Kusurlar Üzerine]

[412] Kusurlar çeşitlidir. Bir kısmı lafızla ilgilidir, bir kısmı mâna ile ilgilidir. Lafızla ilgili olanlardan birisi, harekesiz olan revî harfinin veya harekesiz olan vasl hâ'sının yani revî harfinin ardından gelen hâ'nın harekelenmesinin vezni bozmasıdır. قَاتِمِ الْأَعْمَاقِ خَاوِي الْمُخْتَرَقِنْ beytinde olduğu gibi. Yine وَتَنْفِشُ مِنْهُ الْخَيْلَ مَا لَا تَضُرُ لَهُو[1] sözü de buna örnektir. Bunlardan birincisi gulüv ikincisi ise te'addî olarak isimlendirilir.

[413] Şiirde lafızla ilgili olan kusurlardan biri de vasıl harfindeki ihtilaftır. مَنْزِلِي ile birlikte مَنْزِلُو örneğindeki gibi yâ ile birlikte vâvın okunması ki, bu ikvâ olarak isimlendirilir. مَنْزِلِي ve مَنْزِلُو ile birlikte elif harfiyle مَنْزِلَا okunması ise ısrâf olarak adlandırılır ki, bu daha büyük bir kusurdur. Redife gelince, redifte vâv ve yâ harfinin bir araya gelmesi doğru iken elif harfinin diğer iki harften birisiyle bir araya gelmesi doğru değildir.

[414] Lafızla ilgili kusurlardan biri de tevcihin farklılığıdır. Örneğin râ harfi zammeli olan حُرُم kelimesinin, mukayyed kâfiye olması durumunda râ harfinin zammesiyle birlikte kesra ve fetha ile okunması gibi. Bazıları bunu şiirde sıkça yer alması sebebiyle kusur saymazlar.

---

* Çev. Muammer Sarıkaya

1 Tavil bahrinde ve "Fe'ûlün Mefâ'îlün Fe'ûlün Mefâ'îlün" veznindeki bu sözün vezne uygun olması için son kelime لهو nun لَهْ şeklinde okunması gerekir.

١٠- علم قرض الشعر

[٤١١] وهو معرفة محاسن الشعر ومعايبه. فإنّ للشّعر من حيث إنه شعر محاسن ومعايب يعرفها أهل صناعته كما عاب الصاحب أبا[١] تمّام في قوله:

كَرِيمٌ مَتَى أَمْدَحهُ أَمْدَحهُ وَالْوَرَى   مَعِي وَإِذَا مَا لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَحْدِي[٢]

حيث قابل المدح باللّوم والصواب مقابلة بالذم أو الهجا. وأيضًا عيب[٣] على أبي تمّام التكرير في «أمدحه أمدحه» مع الجمع بين الحاء والهاء[٤] وهما من حروف الحلق.

مسألة: [في المعايب اللفظية والمعنوية في الشعر]

[٤١٢] المعايب[٥] أنواع بعضها لفظيّة وبعضها معنويّة. أما اللفظية فمنها تحريك الرويّ المقيّد أو هاء الوصل الساكنة متى أخلّ بالوزن. مثل «وقَاتِمِ[٦] الأعماقِ خَاوِي[٧] المُخْتَرَقنْ»[٨] ومثل «تَنْفِشُ مِنْهُ الخَيْلُ مَا لَا تَغْزِلُهو». وتسمى الأول غلوًّا والثاني تعدّيًا.

[٤١٣] ومنها اختلاف الوصل فالواو مع[٩] الياء مثل منزلوا مع منزلي يسمى إقواء، والألف[١٠] مع إحديهما[١١] مثل منزلا مع منزلو ومنزلي[١٢] يسمى[١٣] إصرافًا وهو[١٤] أعيب. وأما الردف فقد علم أن اجتماع الواو والياء فيه[١٥] صحيح دون الألف مع إحديهما.

[٤١٤] ومنها اختلاف التوجيه كحرُمْ بضم الراء مع حرِم أو حرَم[١٦] بغير ضمّها عند التقييد والبعض لم يعده عيبًا لكثرة وروده في الشعر.

---

١ ر، ط: بأبي.
٢ الشعر لأبي تمام.
٣ ر: غيب.
٤ ر: وانها.
٥ ر: المعائب.
٦ س: قاتم.
٧ س، م: حاوي.
٨ ر، ع، ف، م: المحترقن.
٩ ر، م: قالوا ومع.
١٠ س: اقوى وألف.
١١ س: أحدهما.
١٢ ط، ف: أو منزلي.
١٣ ف، م – يسمى.
١٤ س: وهي.
١٥ ف، م + يسمى.
١٦ ط: صرم أو صرم.

[415] İşbâ'[1] farklılığı da kusur çeşitlerinden birisidir. تَكَامُلْ ve تَكَامَلْ kelimelerinde mîm harfinin kesrasız okunmasıyla birlikte كَامِلْ kelimesinin mîm harfinin kesra ile harekelenmesi gibi.

[416] Tecrîd[2] ve redifin farklılığı da kusurlardan birisidir. Örneğin تَعْصِه nin تُوصِه ile birlikte kâfiye olması gibi. Te'sis[3] farklılığı da kusurdur. مَنْزِلِ' nin مَنَازِلِ ile birlikte kâfiyede kullanılması gibi. Uzatma harfi olsun veya olmasın redifteki farklılık da kusurlardan birisidir. Kâf harfinin zammesiyle قُول kelimesinin, kâf'ın fethasıyla قَوْل ile birlikte kâfiyede kullanılması gibi. Bu hazvin[4] farklı olmasıdır. Bu kusurlar sinâd[5] olarak adlandırılır.

[417] İki revî harfinin birbirinden farklı olması da bu kusurlardandır. Bâ harfi ile كرب kelimesinin mîm ile كرم kelimesiyle veya hâ harfi ile كرخ kelimesiyle kâfiye oluşturması gibi. Bu kusur, bâ ve mîm harfi gibi mahreçleri birbirine yakın harfler arasında olursa bu ikfâ, mahreçleri birbirine uzak olan bâ ve hâ harfleri arasında olursa bu icâra diye isimlendirilir. Râ ve zâ harfleri arasında olursa bu daha büyük bir kusurdur.

[418] Kâfiyenin lafzî kusurlarından birisi de içerisinde revî harfi bulunan kelimenin lafız ve anlamıyla tekrar edilmesi demek olan ibtâ'dır. رجل رجل gibi. Bazıları رجل والرجل gibi birisinin marife, diğerinin nekra olmasını ibtâ saymazlar. Zira marife (olan kelime), harf-i ta'rifin kendisine bağlılığının kuvvetli olması sebebiyle nekradan farklı bir kelime konumundadır. Kaside uzadığında ve iki kelime arasındaki mesafe açıldığında bu nadiren kusur kabul edilir. Özellikle de iki kelimeden birisi meânînin bir sanatında, diğeri de başka bir sanatta kullanılırsa. Kusurlardan birisi de harflerin uyumsuzluğudur. Şairin «وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ» "Harb'in mezarı kurak bir yerdedir. Harb'in mezarının yakınında hiçbir mezar yoktur." sözünde olduğu gibi.

[419] Kendisiyle anlamın (güzelliğinin) tamamlandığı lafzın atılması veya anlamı bozacak bir lafzın eklenmesi demek olan "ihlâl" de şiirde lafzî kusurlardan birisidir.

---

1 İşbâ': Te'sis elifi ile revî harfi arasında kalan ve dahîl olarak adlandırılan harfin harekesidir.
2 Revîsinden önce redif veya iki harf öncesinde elif bulunmayan kâfiye.
3 Te'sîs: Revî harfinden iki harf önceki harfin elif harfi olmasıdır.
4 Hazv: Kâfiyenin bölümlerinden birisi olup, rediften önceki harfin harekesidir.
5 Sinâd: Beytin son kelimesinde revî harfinden önceki hareke ve med harflerinin birbirinden farklı olmasıdır.

[٤١٥] ومنها اختلاف الإشباع مثل كامِل بكسر الميم مع تكامُل أو تكامَل بغير كسرها.

[٤١٦] ومنها اختلاف بالتجريد والردف مثل تَعْصِهْ مع تُوصِه أو التأسِيسْ مثل منزِل مع منازِل وبالردف بالمدّ وغير المدّ مثل قُول بضمّ القاف مع قَول بفتحها. وهو اختلاف الحذو ويسمى هذه العيوب باسم السناد.

[٤١٧] ومنها اختلاف الرويّين مثل كربُ بالباء مع كرم بالميم أو كرخ بالخاء ويسمى هذا العيب في المتقاربي المخرجين كالباء والميم إكفاءً وفي المتباعديهما[١] كالباء والخاء إجارة[٢] بالزاء والراء وهو أعيب.[٣]

[٤١٨] ومنها الإبطاء وهو إعادة الكلمة التي فيها الرويّ بلفظها ومعناها نحو رجل رجل. وأما المعرّف والمنكر كرجل والرجل فالبعض لا يعدّه إبطاء لأنه لشدة اتّصال حرف التعريف نزل المعرف منزلة[٤] المغاير للمنكر. وإذا طالت القصيدة وتباعدت المسافة بين الكلمتين فقلّما يُعاب سيّما إذا استعملت إحدى الكلمتين في فنّ من المعاني وأخراهما في فن آخر. ومنها التنافر بين الحروف كقوله: «وقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ ولَيْس قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ».

[٤١٩] ومنها الإخلال بأن يترك[٥] من اللفظ ما يتمّ به المعنى أو يزاد في اللفظة ما يفسد به المعنى.

١ س: متباعديهما.
٢ ع: إجازة.
٣ س: عيب.
٤ ط: بمنزلة.
٥ ع: يتركّب.

[420] Beyitte, aruz vezni yetişmediği için isimlerin kısaltılıp eksiltilerek söylenmesi demek olan teslîm de lafızla ilgili kusurlardan biridir. Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın İsrail oğullarını kastederek söylediği şu beytinde olduğu gibi:

لَا أَرَى مَنْ يُعِينُنِي فِي حَيَاتِي   غَيْرَ نَفْسِي إِلَّا بَنِي

"Hayatımda kendimden ve İsrail oğullarından başka bana yardım edecek kimseyi göremiyorum". Bunun zıddına teznîb denilir ki, şairin vezni korumak için lafza ekleme yapması demektir.

[421] Vezin zorunluluğu sebebiyle bir ismi başka bir şekle dönüştürme olan tağyir de lafzî kusurlardan biridir. Süleyman kastedilerek مـنْ سـبح داود أبي سُلام denmesi gibi.

[422] Kusurlardan birisi de "ta'kîd"dir. Ta'kîd, bir kelimenin öne alınması, sonra getirilmesi veya bir arada gelmesi gereken kelimelerin birbirinden ayrılmasıdır.

[423] Mâna ile ilgili kusurlara gelince bunlardan birisi tenakuz ve istihâledir. Bu ise bir yönden birbirine zıt olan iki şeyin, kâinatta gerçekleşmesi mümkün olmayacak bir şekilde bir araya getirilmesidir. Örneğin birisi "Maşrapa kırıldığında, ondan önce testi kırılır." dediğinde testinin kırılmasını şartın önüne geçirmiş olur.

[424] Mânayla ilgili kusurlardan biri de var olmamış ancak var olması mümkün olan mümtenidir. Ebû Nüvâs'ın şu sözünde olduğu gibi: يـا أميـن الله عِـشْ أبـدًا دُمْ علـى الأيـام والزمـن "Ey Allah'ın güvenilir kişisi. Ebediyen yaşa. Günler ve zamanda dâimî ol!"

[425] Bir şeyin, tadının yeşil dala nispet edilmesi gibi, ait olmadığı bir şeye nispet edilmesi de mâna ile ilgili kusurlardandır. Mâna ile ilgili kusurlarından birisi de mânanın, kastedilenden mânanın zıddına dönüşmesi olan maklubdur. Örneğin birisinin, kastedilen anlam "Benim canım ve malım ona feda olsun!" olduğu hâlde "Onun canı benim canıma ve malıma feda olsun!" demesi gibi.

[٤٢٠] ومنها التثليم وهو أن يؤتى بأسماء يقصر عنها العروض فيضطرّ إلى ثلمها والنقص منها كقول أمية بن أبي الصلت

«لَا أَرَى مَنْ يُعِينُنِى[١] فِي حَيَاتِي[٢] غَيْرَ نَفْسِي إِلّا بَنِي»[٣]

أراد بني إسرائيل. وعكسه التذنيب وهو أن يضطرّ إلى الزيادة في اللفظ لإقامة الوزن.

[٤٢١] ومنها التغيير وهو أن يحوّل الاسم من صورته إلى صورة أخرى لضرورة الوزن كقوله «مَنْ نَسَجَ دَاوُدَ أَبِي[٤] سلّام» أراد[٥] سليمان.

[٤٢٢] ومنها التعقيد وهو أن يقدّم أو يؤخّر أو يفصّل فيما حقّه[٦] الاتّصال.

[٤٢٣] وأما العيوب المعنويّة فمنها التناقض والاستحالة وهو أن يجمع بين المتقابلين من جهة واحدة بحيث لا يمكن تحقق ذلك في الوجود كقول القائل إذا انكسر الكوز انكسر الجرّة قبله جعل انكسار الجرّة مقدمًا على شرطه.[٧]

[٤٢٤] ومنها الممتنع وهو الذي لا يوجد ولكن يمكن كقول أبي نواس «يا أمين الله عِشْ أبدًا دُمْ على الأيام والزمن».

[٤٢٥] ومنها أن ينسب الشيء إلى ما ليس له كأن ينسب الطعم إلى العود الأخضر.[٨] ومنها المقلوب وهو أن يقلب المعنى إلى غير ما قصده كأن يقول «فديت بنفسه نفسي ومالي» والمقصود «فديت[٩] نفسه بنفسي ومالي هذا».

١ ر: يعيننا؛ ط: يضيف.
٢ س: في خياره.
٣ س: الابن.
٤ ط، ف: إلي.
٥ س: أبي أرد.
٦ س: خصه.
٧ س: عليه شرط، ف: على شرط.
٨ ر، ع: الأحضر.
٩ ط – فديت.

11. İnşâu'n-Nesr İlmi*

[426] Bu, nesrin güzelliklerinin ve kusurlarının bilgisidir. Nesrin de aynı şekilde, nesir olması bakımından güzellikleri ve kusurları vardır ki, yazar bunları birbirinden ayırmalı ve kusurlardan kaçınmalıdır.

Mesele: [Nesir Yazarı İçin Gerekli Olan Şeyler Üzerine]

[427] Nesir yazarının Arapçada son derece başarılı olması için, kullanımı yaygın olmayan lafızları, mecâzi lafızları ve aynı anlama gelen kelimeleri, özetle kastedilen mânanın anlaşılmasını bozan ve zorlaştıran şeyleri terk etmesi gerekir. Aynı şekilde tekrarı da terk etmelidir, yoksa bu sözü uzatma olur. Bunun da ötesinde karinelerden her birisinin başka bir mânaya delâlet etmesi gerekir. Anlamları lafızlara değil, lafızları anlamlara tâbi kılar; çünkü anlamlar oldukları hâl üzere bırakılırsa kendileri için uygun olan birtakım lafızlar talep edilir. Böylelikle hem lafız, hem de anlam güzel olur. Lafızları zoraki kalıba dökme ile anlamları lafızlara tâbi kılma, iç yüzü narin birisinin kaba dış görünüşü, kötü görünümlü birisinin üzerindeki şık elbise ve tahtadan bir kılıcın üzerindeki altından kın gibidir. Dolayısıyla yazarın, yazılarında söz sanatlarına yer vermeye düşkün olan, bu sebeple de ilgisini birkaç güzel sanatı bir araya toplamaya yönlendiren, sanki söz anlamı ifade etmek için söylenmemiş gibi, delâletlerin gizliliğine ve anlamın burukluğuna aldırmayan kimi yazarların yaptığından kaçınması gerekir. Yazarlıkla uğraşan birisine en yakışan şeylerden biri, kendi istediğini değil, kendisinden istenilen şeyi yazmasıdır. Bu Farsçada "müddea nüvis" diye ifade edilir. Sâhib b. Abbâd ve Ebû İshâk Sâbî hakkında denilir ki, Sâbî kendisinden istenileni yazardı. Sâhib ise kendi istediğini yazardı. Nitekim anlatıldığına göre o Kum şehrinin kadısına bir mektup göndererek şöyle dedi: أَيُّهَا القَاضِي بِقُمْ، قَدْ عَزَلْنَاكَ فَقُمْ "Ey Kum Kadısı. Seni azlettik, haydi kalk!" Bunun üzerine kadı "Allah'a yemin olsun ki beni ancak bu seci görevimden uzaklaştırdı." dedi. Yine yazarın yazı/ yazarken gönderenin ve yazı gönderilenin hâlini hesaba katması gerekir. Kâtipler makama uygun düşen ifadelere önem verirler.

---

* Çev. Muammer Sarıkaya

١١- علم إنشاء النثر

[٤٢٦] وهو معرفة محاسن النثر ومعايبه، فإنّ للنّثر أيضًا من حيث إنه نثر محاسن ومعايب يجب على المنشى أن يفرق بينهما فيحترز عن المعايب.

مسألة: [في الأشياء الواجبة للمنشى في النثر]

[٤٢٧] لا بد أن يكون المنشى أعلي كعبًا في العربيّة ومحترزًا عن استعمال الألفاظ الغريبة والمجازيّة والمشتركة وبالجملة ما يخلّ بفهم المراد ويوجب[1] صعوبته. ولا بد أن يحترز أيضًا من التكرار وإلا كان تطويلًا بل يلتزم أن يكون كل واحد من القرينتين دالًا[2] على معنًى آخر، وأن يجعل الألفاظ تابعة للمعاني دون العكس إذ المعاني إذا تركت على سجيّتها[3] طلبت لأنفسها ألفاظًا يليق بها فيحسن اللفظ والمعنى جميعًا. وأما جعل الألفاظ متكلفة مصوغة وجعل المعاني تابعة لها فهو كظاهر ممق[4] على باطن مشق[5] ولباس مليح على منظر قبيح وغمد من ذهب على سيف من خشب.[6] فيجب أن يجتنب عمّا يفعله بعض من لهم شعف[7] بإيراد شيء[8] من المحسّنات اللفظية فيصرفون[9] العناية إلى جمع عدة من المحسنات ويجعلون الكلام كأنه غير مسوق لإفادة المعنى فلا يبالون بخفاء الدلالات وركاكة المعنى ومن أعظم ما يليق لِمن يتعاطى بالإنشاء أن يكتب ما يُراد لا ما يريد، ويعبّر عنه بالفارسيّة بمدّعَا نُويس[10] كما قيل في الصاحب والصابي أنّ الصابي يكتب ما يرادُ والصاحب يريد ما يكتب، كما حكي أنه أرسل إلى قاضي بلدة قُمْ «أَيُّهَا القَاضِي بِقُمْ، قَدْ[11] عَزَلْنَاكَ فَقُمْ».[12] فقال القاضي: «والله ما عزلتني إلا هذه السجعة». ولا بد أيضًا أن يلاحظ في كتاب النثر حال المرسِل[13] والمرسَل إليه ويعنون الكتاب[14] بما يناسب المقام.

---

١ أو يوجب.
٢ ط: وإلا.
٣ س: سماجتها.
٤ كظا مموه.
٥ ط: مشوه.
٦ ط: خشيب.
٧ س: شغف.
٨ ر: شيحا.
٩ م: فيصرفوه.
١٠ س: عد عل نويس؛ ف، م: عدعا نويس.
١١ س – قد.
١٢ ر، ط – قَدْ عَزَلْنَاكَ فَقُمْ.
١٣ س – المرسل.
١٤ ط – الكتاب.

Mesele: Yazarların Yazışmalarındaki, Özlemlerini İfade Eden Başlangıç Beyitleri Üzerine

Ey saba rüzgârı, onlara selâmımı ulaştır,
Cömertliğinle üzerlerinde eserek acı onlara.
Onlara de ki, her ne kadar uzakta olsam da,
Kalbim ve ruhum onların yanındadır.

Bir başka beyit:

Özlemlerin hikâyesini yazayım mı yazmayayım mı?
Aşk acısını anlatayım mı anlatmayayım mı?
Biz de sizin gibi söz verdik/yeminliyiz.
Sizler sözünüze bağlı mısınız, değil misiniz?

Bir başka beyit:

Kalp dostların ayrılığından yanıyor.
İnci gibi gözyaşları yanaklardan süzülüyor.
Gözyaşım coşkun akarsa buna şaşmamak gerek,
Nitekim öd ağacı da yanarken damlıyor.

Mesele: Yazışmalarda Cevap Olarak Yazılan Beyitler Üzerine

Senden bana bir mektup geldi. Hemen kalktım da
Mektubun sonundaki mührün kaşını öptüm.
Onu alnıma götürdüm, gönderene saygımdan,
Ve ona olan sözüme bağlılığımdan.

Mesele: Kâtibin Yazışmalarda İhtiyaç Duyduğu Dualar Üzerine

Allah onun gücünü desteklemeye devam etsin.
Yüce şahsiyetin omuzunda yükseklikleri ortaya çıkarsın.
Başarı ufuklarında onun hedeflerini ışıtsın.
İçenlerin damağında onun tasviri ve su kaynakları bol olsun.
Günleri zaferle dolsun, hâkimiyeti zail olmasın.
İyiler ona gönülden bağlı olsun.
Dostları hayat boyu onun ikramlarıyla mütena'im ve ona müteşekkir olsun.
Zafer (ancak) onun sancağın(ın tepesin)e vâbeste olsun.

مسألة: في أبيات يصدر بها المكاتبات لغرض الاشتياق

نَسِيمُ الصبَا بَلِّغْ سَلَامِي إِلَيْهِمْ[١]   بِفَضْلِكَ وَارْفقْ[٢] بالهبُوبِ عَلَيْهِمْ
وَقُلْ إِنّي وَإِنْ كُنْتُ غَائِبًا فَقَلْبِي   وَرُوحِي حَاضِرَانِ لَدَيهِمِ.

وآخر:

أَاَكْتُبُ قِصّةَ الأَشْوَاقِ أَمْ لَا   أَاَعْرَضُ غُصَّةَ الأَشْوَاقِ[٣] أَمْ لَا
وَنَحْنُ عَلَى العُهُودِ كَمَا عَهِدْتُمْ   فَهَلْ أَنْتُمْ عَلَى المِيثَاقِ أَمْ لَا.

وآخر:

اَلقَلْبُ مِنْ فِرْقَةِ الأَحْبَابِ يَحْتَرِقُ   وَالدمْعُ كَالدرّ فِي الخَدَّينِ يَسْتَبِقُ
إِنْ فَاضَ[٤] ماءُ دُمُوعِي لَم يَكُنْ عَجَبًا   فَالْعُودُ يَقْطُرُ[٥] مَاءً وَهُوَ يَحْتَرِقُ.

مسألة: في أبيات يكتب في جواب المكاتبات

أتاني كتابٌ منك قمت[٦] مبادرًا   وقبلتُه من قبل فص[٧] ختامه،
وأحللتُه[٨] فوق الجبين   كرامة لمرسله حفظًا لعهد زمامه.[٩]

مسألة: في أدعية يحتاج إليها الكاتب في المكاتبات

أدام الله تعالى بالتأييد معاضده،
وأبان على كاهل المعالي مصاعده،
واطلع في آفاق النجح مقاصده،
وأساغ في مذاق الشاربين مشارب وصفه وموارده،
ولا زالت أيامه مشفوعة بالانتصار،[١٠]
وإعلامه مؤيّدة بالاقتدار،
وأعناق الأبرار[١١] مطوّقة بولائها،[١٢]
والسنة الأولياء معمورة لشكر آلائه وأيديهم مغمورة من مواهب نعمائه،
والظفر معقودا بنواصي لوائه.

---

١ ط + وارفق.
٢ س: يعضك ارفق.
٣ ف: الأسواق.
٤ ر: ماض، ف: قاض.
٥ ط: يفطر.
٦ ر: قست.
٧ س: فض.
٨ س: وأعليته.
٩ ط، ف: دمام.
١٠ ف، م: بالانتصاب.
١١ ر: الأبراء.
١٢ س: بولاها.

12. Kur'ân'a Yapılan Saldırıların Uzaklaştırılması İlmi*

[428] Bu ilim, mülhitlerin ve zındıkların, kelâmı yüce olan izzet sahibi Allah'ın sözüne karşı yapılan saldırıları ortadan kaldırma yollarının bilinmesidir.

[429] Bil ki mülhidler Kur'ân'a hem lafız hem i'rab hem de anlam bakımından saldırdılar.

[430] Lafız bakımından Kur'ân'la ilgili saldırılarına gelince; Onda «كلِيد» (kilit) kelimesinin Arapçalaştırılmış «إقليد» hâlinin çoğulu olan «مَقَالِيد» (kilitler) kelimesinin bulunduğunu söylediler. Yine Kur'ân'da «اصطبر" kelimesinin Arapçalaştırılmışı olan «اِسْتَبْرَق" (ham/kalın ipek) ile kökeni سَنْكِ« «كِل (kil taşı) olan سِجِّيل "taş/kil" kelimelerinin bulunduğunu, Kur'ân'da bu Arapçalaşmış kelimeler bulunurken, "Apaçık Arapça bir Kur'ân" denilmesinin nasıl doğru olabileceğini sorgularlar.

[431] Cevabına gelince bu kelimeler الصابون "sabun" ve التنور "tandır" kelimeleri gibi dillerin birbiriyle örtüştüğü kelimelerdendir. Yahut Arapça olmasıyla kastedilen onun dizgi ve üslûp bakımından Arapça olması veya en genel ve yaygın olan söylem üzerine bina edilmesidir.

[432] İ'rab bakımından saldırılarına gelince, örneğin ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ (Tâhâ, 20/63) âyetinin doğrusunun إن هَذَيْنِ olduğunu söylerler. Yine Kur'ân'da ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ﴾ (Mâide, 5/69) âyetinin doğrusunun وَالصَّابِئِينَ olduğunu; Kur'ân'da ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ﴾ (Nisa, 4/162) âyetinin doğrusunun والمقيمونَ olduğunu, yine Kur'ân'da قَوَارِيرا ve سَلاَسِلا kelimelerinin doğrularının, gayri munsarif olmaları sebebiyle tenvinsiz olarak قَوَارِير ve سَلاَسِل olduğunu söylerler.

[433] Cevap olarak derim ki, bir şeyi duydun ancak pek çok şeyi kaçırdın. Şan zamirinin hazfedilmesinin câiz olduğunu veya أَنْ kelimesinin elifinin bazı lehçelerde tesniye alâmeti olduğunu, tesniyenin i'rabının takdiri i'rab olduğunu, belki de burada bu şekilde kullanıldığını ve buna göre "evet" anlamına geldiğini duymadın mı? وَالصَّابِؤُونَ kelimesinin haberi hazfedilmiş

* Çev. Muammer Sarıkaya

١٢- علم دفع المطاعن عن القرآن

[٤٢٨] وهو معرفة وجوه دفع ما يطعن به الملاحدة والزنادقة في كلام ربّ العزّة علّت كلمته.

[٤٢٩] واعلم أنّ الملاحدة طعنوا في القرآن من حيث اللفظ ومن حيث الإعراب[1] ومن حيث المعنى.

[٤٣٠] أما ما هو من حيث اللفظ فهو أنهم قالوا فيه مقاليد وإنه جمع إقليد معرّب كليد، وفيه «إِسْتَبْرَق» وهو معرّب اصطبر،[2] وفيه «سجّيل» واصله سَنْك كِل فأنّى يصحّ أن يكون فيه هذه المعرّبات ويقال قرآن عربي مبين.

[٤٣١] والجواب أنها ممّا توافق فيه اللّغات كالصابون والتنّور أو المراد بكونه عربيًّا أنه عربي النظم والأسلوب أو مبني على الأعم الأغلب.

[٤٣٢] أما طعنهم من حيث الإعراب فهو أنهم قالوا فيه ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ (سورة طه، ٦٣/٢٠) وصوابه إن هذين؛ وفيه ﴿إِنَّ الذينَ آمَنُوا وَالذينَ هَادُوا وَالصابِئُونَ﴾ (سورة المائدة، ٦٩/٥) وصوابه والصابئين؛ وفيه ﴿لَكِنِ الراسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ[3] الصلاة﴾ (سورة النساء، ١٦٢/٤) وصوابه والمقيمون؛[4] وفيه قواريرًا وسلاسلًا وصوابهما قواريرَ وسلاسلَ غير منوّنين لكونهما غير منصرفين.

[٤٣٣] والجواب سمعت شيئًا وغابت عنك[5] أشياء أما سمعت جواز حذف ضمير الشأن أو كون أن بمعني نَعَمْ على أن الألف علامة التثنية في بعض اللغات وإعراب المثنّى تقديريّ فلعلّه عليها. ويجوز أن يكون والصابئون مبتدأ محذوف

١ ف – ومن حيث الإعراب.
٢ س: اضطرب.
٣ ر، ط: والمقيمون.
٤ ط: والمقيمين.
٥ ط: منك.

bir mübtedâ olması ve ertelenmesi niyetiyle (yani daha önce geçen bir sebepten dolayı) إنَّ 'nin haberinden sonra getirilmesi câizdir. Tıpkı şairin «فَإنِّي وَقَيَّارٌ بِها لَغَرِيبٌ» (ben ve katrancı o şehirde iki yabancıyız.) sözünde olduğu gibi. Ya da mübtedâ üzerine atıfta bulunularak النصارى ve من آمن kelimelerinin iki haber olması câizdir. إنّ 'nin haberi takdiridir ve cümlenin devamı buna delildir. Tıpkı şu sözde olduğu gibi: «نَحنُ بِما عِندِنا وَأَنتَ بِما - عِندَكَ راضٍ وَالرَّأيُ مُختَلِفُ» (Biz bizde olana razıyız, sen de sende olana, görüş farklıdır.) Medih fiillerinden sonra veya yemin vâvı ile mecrur olan kelimelerin sonunun mansub olması konusuna gelince, gayr-i munsarif kelimenin zaruret hâlinde veya uyum için sarfı (kesra ile harekelenmesi) câizdir.

[434] Anlam bakımından Kur'ân'a saldırmalarına gelince bu çeşitli şekillerdedir. Örneğin şöyle derler: Sizler Kur'ân'ın âciz bırakan olduğunu, insanlar ve cinler bir araya gelerek, birbirlerine yardımcı olsalar bile, Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten âciz kaldıklarını iddia ediyorsunuz. Buna delil olarak da Hz. Peygamber asrında yaşayanların (Kur'ân'a) meydan okuduğunu ancak en kısa sûrenin benzerini dahi söyleyemediklerini ifade ediyorsunuz. Oysa sizin Kur'ân'ınız bu konuda sizi yalanlıyor; çünkü Kur'ân'da Hz. Mûsâ ve kardeşi Hz. Hârûn hikâyesinde "Kardeşim Hârûn'un dili benimkinden daha düzgündür." (Kasas, 28/34) ifadesi yer almaktadır. Yine Hz. Mûsâ hikâyesinde "Mûsâ dedi ki: "Rabbim! Gönlüme ferahlık ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimdeki tutukluğu çöz ki sözümü anlasınlar. Bana ailemden birini yardımcı yap, kardeşim Hârûn'u. Onunla gücümü artır. Onu işime ortak et. Seni çok tespih edelim diye, seni çok zikredelim diye. Çünkü sen bizi hakkıyla görmektesin." (Taha, 20/25-35) âyeti bulunmaktadır. Dili fasih olan birisi aynı konu ile ilgili bu on bir âyeti getirebildiğine göre, dili daha fasih/düzgün olan birisinin, tek başına olsa bile, çok daha fazla âyeti getirmesi mümkün olmaz mı? Dili en fasih olan -tek başına olsa bile- çoğunluğa karşı daha güçlü olmaz mı? Bir de insanlar ve cinler bu hususta ona yardımcı olursa durum nice olur!

[435] Cevap şudur: Bir ifadeyi arkadaşının ağzından (kendine) özgü bir yöntemle doğru şekilde aktarırsan o bunu duyunca "Ben de bunu söylemek istemiştim, ama ifade edemedim." der. Böylece saldırı savuşturulmuş olur.

الخبر على نيّة التأخير عمّا[١] في خبر[٢] إنّ[٣] كقوله «وإنّي وقَيَّارٌ بِهَا لَغَرِيبُ» أو[٤] معطوفًا عليه «والنصارى ومن آمن» خبرهما. وخبر إنّ مقدّر دلّ عليه ما بعده كقوله: «نَحنُ بِما عِندِنا وَأَنتَ بِما - عِندَكَ راضٍ وَالرأيُ مُختَلِفُ». وأما وجدتَ في كلامهم النصب على المدح أو الجرّ[٥] بواو القسم ويجوز صرف غير المنصرف للضّرورة أو التناسب.

[٤٣٤] وأما طعنهم من جهة المعنى فبأنحاء مختلفة منها أنهم يقولون أنتم تدّعون أنّ القرآن معجز وأنّ الإنس والجنّ لا يقدرون على أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا،[٦] وتحتجّون لذلك بأن أهل عصر النبي صلى الله عليه وسلم تحدّوا بأقصر سورة، فعجزوا عن الإتيان بمثله. وقرآنكم يكذّبكم في ذلك لأن في قرآنكم حكاية عن موسى[٧] ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ[٨] مِنِّي لِسَانًا﴾ (سورة القصص، ٣٤/٢٨) ثم فيه حكاية عن موسى ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أمري﴾ إلى قوله ﴿إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا﴾ (سورة طه، ٢٠/٢٥-٣٥) وهذه إحدى عشرة آية فإذا قدر فصيح واحد على نظم إحدى عشرة[٩] آية[١٠] في موضع واحد. أفلا يكون الأفصح أقدر وإن كان واحدًا على أكثر فكيف إذا ظاهره في ذلك الإنس والجنّ.

[٤٣٥] والجواب متى صحّ أن ينزّل ما تقوله على لسان صاحبك من معنى على نسق مخصوص إذا سمعه قال: كنتُ أريد أن أقوله هكذا وما كان يتيسّر لي منزله[١١] قوله المقول اندفع الطعن.

---

١ م: أما.
٢ ط: خيّز.
٣ ع: حيّز ان.
٤ ف – أو.
٥ ف: خبر.
٦ انظر: سورة الإسراء، ٨٨/١٧.
٧ س: عليه السلام.
٨ ر: الفصح.
٩ ط: عشر.
١٠ م – فإذا قدر فصيح واحد على نظم إحدى عشرة آية.
١١ ط، ف: منزلة.

[436] Onlar şöyle derler: "Kur'ân'ınızda bir anlamın farklı yerlerde kelimelerinin dizilişi, hikâyesi, muhatap veya gâib oluşu, sözcüklerinde artırma ve eksiltme olması ve kelimelerinin yer değiştirmesi bakımından farklı şekillerde tekrarlandığını görüyoruz. [Bir ifadenin] ilk biçimi güzel ise onun benzeri olan ikinci biçimin güzellikte ondan aşağı olması gerekir. Üçüncü biçimin kendisine benzeyen ilk iki dizilişten daha da aşağı seviyede olması gerekir. Kur'ân bunun örnekleriyle doludur. Örneğin Âl-i İmrân sûresinde gördüğün şu âyet bunun örneğidir. "Firavun hânedanının ve onlardan öncekilerin durumu gibi; onlar bizim âyetlerimizi yalanladılar, Allah da günahları yüzünden onları yakalayıverdi. Allah'ın cezası çok şiddetlidir." (Âl-i İmrân, 3/11) Enfâl sûresinde "Firavun hânedanıyla onlardan öncekilerin âdet hâline getirdikleri gibi Allah'ın âyetlerini inkâr ettiler, Allah da onları günahları yüzünden yakalayıp cezalandırdı. Allah güçlüdür, azabı çetindir." (Enfâl, 8/52) Sonrasında "Firavun hânedanıyla onlardan öncekilerin yapageldikleri gibi bunlar da rablerinin âyetlerini yalanladılar, biz de günahları yüzünden onları helâk ettik. Firavun hânedanını da suya gömdük. Bunların hepsi hak hukuk tanımaz kimselerdi." (Enfâl, 8/54) âyeti bulunmaktadır.

[437] Cevap: Bu tekrarlar bir yerde mi yoksa farklı yerlerde mi? Birincisi yasaktır. İkincisi zararlı değildir; çünkü maksatlar farklıdır ve çeşitli yerlerde yenilenir.

[438] [İtiraz]: Sizin Kur'ân'ınız, müteşâbih kelimeler içermesi, halkı aydınlatması yerine aldatması gibi kusurlarla ayıplanması sebebiyle mucize olmaya elverişli değildir. Çünkü mücessimeden olan yani Allah'ı cisim olarak düşünen birisi Allah'ın "Rahmân arşa istivâ etmiştir." (Tâhâ, 20/5) âyetini duyunca yanlışında buna sarılır. Mücessimeden olmayan birisi bu âyeti duyduğunda âyetin zâhirine uygun düşen anlamla onun yanlışının birbiriyle uyumlu olduğunu bulur.

[439] Cevabına gelince bunda da bir aydınlatma vardır. Çünkü Allah'ı cisim olarak düşünen kimse bu âyeti kendi görüşüne delil olarak getirirse ona "Belki de Allah yalan söylemiştir" denildiğinde, "Yüce Allah'ın yalan söylemesi nasıl câiz olur?" der. Ona "Herhangi bir ihtiyaç sebebiyle" denildiğinde "Yüce Allah'ın bir ihtiyacının olması nasıl câiz olur?" der. Ona "Sana göre Yüce Allah bir cisim değil mi? İhtiyacı olmayan bir cisim var mı?" denildiğinde hatasının farkına varır ve hatasından döner.

[٤٣٦] ومنها[١] أنهم يقولون إنّا نرى المعنى الواحد يعاد في قرآنكم في مواضع على تفاوت في النظم بين حكاية وخطاب وغيبة وزيادة ونقصان وتبديل كلمات. فإن كان النظم الأول حسنًا لزم في الثاني الذي يضادّه أن يكون دونه في الحسن وفي الثالث الّذى[٢] يضادّ الأولين أن يكون أدون. والقرآن مشحون بأمثاله من ذلك ما ترى في سورة آل عمران ﴿كَدَأْبِ آَلِ فِرْعَوْنَ وَالذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآَيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (سورة آل عمران، ١١/٣) وفي سورة الأنفال ﴿كَدَأْبِ آَلِ فِرْعَوْنَ وَالذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآَيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللّهُ[٣] بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (سورة الأنفال، ٥٢/٨) وبعده ﴿كَدَأْبِ آَلِ فِرْعَوْنَ وَالذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآَيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَا آَلَ فِرْعَوْنَ وكل كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ (سورة الأنفال، ٥٤/٨).

[٤٣٧] والجواب أنّ تلك الإعادة أهي في مقام واحد أم في مقام متعدّد الأول ممنوع والثاني غير مضرّ لأن الأغراض مختلفة يتجدّد في المواضع.

[٤٣٨] ومنها[٤] أنّ قرآنكم لا يصلح[٥] للإعجاز لأنه معيّب لاشتماله على المتشابهات وفيه إغواء الخلق بدل الإرشاد لأنه إذا سمع المجسّم ﴿الرحمن عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (سورة طه، ٥/٢٠) يتمسّك به في باطله، وإذا سمعه غير المجسّم صادف ما يوافق بظاهره باطله.

[٤٣٩] والجواب أنّ فيه إرشاد أيضًا لأن المجسّم إذا استدل به لمذهبه. فقيل له لعلّ الله كذب يقول كيف يجوز أن يكذّب الله تعالى. فيقال لحاجة من الحاجات فيقول كيف يجوز الحاجة على الله تعالى فيقال[٦] أليس الله تعالى[٧] بجسم عندك وهل من جسم لا حاجة له فيتنبّه[٨] لخطائه،

١ ر: مسألة.
٢ ر – الذي.
٣ ف – الله.
٤ ر: مسألة.
٥ س: يصح.
٦ س + له.
٧ س – تعالى.
٨ ع: ويثبت.

En güzel aydınlatma ve en açık doğru yola ulaştırma budur. Hak yolunda olana gelince, ne zaman bu âyeti duysa, âyet onu araştırmaya davet eder ve araştırma sayesinde sevap kazanmaya başlar. Yeterince araştıramadığında âyet onu âlimlere başvurmaya davet eder ve bu ona sayılamayacak ve tarif edilemeyecek kadar çok fayda sağlar.

[440] [İtiraz]: Kur'ân'da Firavun'un hikâyesi ve ona benzer faydasız tekrarlar vardır. Yine "O hâlde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz?" (Rahmân, 55/13) ve "Hakkı yalanlayanların o gün vay hâline!" (Mürselât, 77/15) (şeklinde) tekrarlar vardır.

[441] Cevabı şudur: Bir anlamın çeşitli şekillerde yinelenmesi bir tekrar ve bir kusur sayılmaz. "O hâlde Rabbinizin hangi nimetini yalanlarsınız?" âyetinin tekrarına gelince, bunun kasidenin her beytinde tekrarlanan redif gibi olduğu ya da birkaç beyitle birlikte aynen tekrarlanarak kasidenin tercî' formuna sokulduğu görüşü ileri sürülmüştür. Buna göre Rahmân sûresindeki tekrarla ilgili olarak Allah Teâlâ'nın bu sûrede birbiri ardınca nimetleri sıraladığı ve her bir nimetin akabinde "O hâlde Rabbinizin hangi nimetini yalanlarsınız?" sözünü tekrarladığı görüşü ileri sürülmüştür. Bu sözün bir nimetin ardı sıra söylenmesinden kastedilenle, başka bir nimetin ardı sıra söylenmesinden kastedilen farklıdır. Burada itiraz olarak bize Allah'ın bunu şu âyette "Üzerinize ateşten alev ve duman gönderilir de birbirinizi kurtaramaz ve yardımlaşamazsınız." (Rahmân, 55/35) olduğu gibi" nimetin olmadığı bir şeyin akabinde de zikrettiği söylenmez, çünkü biz "günahlardan sakındırmanın, itaat edenle isyan edenin birbirinden ayrılmasının bir lutuf olduğunu ve inkârcılardan intikam alınmasının da bir nimet olduğunu" söylüyoruz.

[442] [İtiraz]: Sizin Kur'ân'ınız kendisinin Allah katından olmadığını dile getiriyor; çünkü Kur'ân'da "Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki (ihtilaf) bulurlardı!" (Nisâ, 4/82) âyeti bulunmaktadır. Kıraat âlimlerinden duyduğun gibi, onda on iki binden daha fazla ihtilaf bulunmaktadır.

[443] Cevap: Kıraat âlimlerinin ihtilaftan kastettiği belâgat derecelerindeki farklılıktır.

ويعود الطف[١] إرشاد وأبلغ هداية وأما المحقّ فمتى سمعه دعاه إلى النظر فأخذ[٢] في اكتساب[٣] المثوبة بنظره. ثم إذا لم يفِ نظره دعاه إلى العلماء فيتسبّب ذلك لفوائد لا تعدّ ولا تحدّ.

[٤٤٠] ومنها[٤] أنّ القرآن فيه تكرار خال عن الفائدة مثل قصّة فرعون ونظائرها[٥] ونحو ﴿فَبِأَيِّ آَلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (سورة الرحمان، ١٣/٥٥) ﴿وَيْلٌ يومئذ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ (سورة المرسلات، ١٥/٧٧) وغير ذلك.

[٤٤١] والجواب أنّ إعادة المعنى بصياغات مختلفة لا تعدّ[٦] تكرارًا ولا عيبًا فيه. وأما نحو ﴿فَبِأَيِّ آَلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ فمذهوب به مذهب رديف يعاد في القصيدة مع كل بيت أو مذهب ترجيع القصيدة يعاد بعينه مع عدّة أبيات على أنّ ما يتوّهم من[٧] التكرار في سورة الرحمن مدفوع أيضًا بأنه تعالى ذكر نعمة بعد نعمة وعقب كلا منها بقوله ﴿فَبِأَيِّ آَلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ فالغرض من ذكره عقيب نعمة غيره[٨] من ذكره عقيب نعمة أخرى لا يقال قد ذكره[٩] عقيب غير النعمة أيضًا كقوله تعالى:[١٠] ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَار وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ﴾ (سورة الرحمان، ٣٥/٥٥) لأنّا نقول الزجر عن المعاصي والتميّز بين المطيع والعاصي لطف والانتقام عن الكفّار نعمة.

[٤٤٢] ومنها[١١] أنّ قرآنكم ينادي أنه ليس من عند الله لأن فيه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (سورة النساء، ٨٢/٤). وفيه من الاختلاف ما يزيد على اثني[١٢] عشر الفًا كما تسمع أصحاب القراءات.[١٣]

[٤٤٣] والجواب أنّ المراد بالاختلاف هو التفاوت في مراتب البلاغة.

---

١ ر: الطلف.
٢ س – فأخذ.
٣ في الكتاب.
٤ ر: مسألة.
٥ ر: ونظاهرها.
٦ ف: يعد.
٧ ط – من.
٨ ف، م – من ذكره عقيب نعمة غيره.
٩ س – عقيب نعمة غيره من ذكره عقيب نعمة أخرى لا يقال قد ذكره.
١٠ ف – تعالى.
١١ ر: مسألة.
١٢ س: اثنتي.
١٣ س: القرآن.

[444] [İtiraz]: Kur'ân'ınız birçok çelişkiyi içermektedir. Örneğin Allah Teâlâ'nın "İşte o gün insana da cine de günahı sorulmaz." (Rahmân, 55/39) ve "Günahkârlardan günahları sorulmaz." (Kasas, 28/78) âyetleri, Allah Teâlâ'nın "Rabbin hakkı için, mutlaka onların hepsini yaptıklarından dolayı sorguya çekeceğiz." (Hicr, 15/92-93) ve "Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz!" (A'raf, 7/6) âyetleri ile çelişmektedir.

[445] Cevap: Çelişki olması için aralarında zaman birliği, mekân birliği ve maksat birliği gibi konuların olduğu sekiz konunun hepsinde olması şarttır.[1] Ancak Kıyamet gününün miktarının elli bin yıl olduğu, bunun da çeşitli duraklar içerdiği, sorgunun bir vakitte ve bir durakta olmasının muhtemel olup, diğer vakit ve durakta olmadığı, yine sorgunun bir defasında azarlama ve takdir gibi bir kayıtla kayıtlı, diğer defasında başka bir kayıtla kayıtlı olduğu bilindikten sonra onların söyledikleri şeyde bu sekiz konuda birlik bulunmamaktadır. Bu şekilde Allah Teâlâ'nın "Allah şöyle der: "Benim huzurumda çekişmeyin. Çünkü ben bu konudaki uyarıyı size önceden yaptım." (Kâf 50/28) âyeti ile "Sonra da kıyamet gününde rabbinizin huzurunda davalaşacaksınız." (Zümer, 39/31) âyeti arasında bir çelişki olmadığı bilinir. Yine Allah Teâlâ'nın "Eğer doğru söyleyenler iseniz iddianızı ispat edecek delilinizi getirin!" (Bakara 2/111) âyeti, "O gün herkes nefsi için mücadele ederek gelir" (Nahl, 16/111) âyeti ve "Bu, konuşamayacakları gündür. Onlara izin de verilmez ki, özür dilesinler." (Mürselât, 77/35-36) âyetleri arasında da bir çelişki yoktur. Yine Allah Teâlâ'nın "Birbirlerine yönelip sorarlar, çekişirler." (Sâffât, 37/27) ve "Sûra üflendiğinde artık ne aralarındaki akrabalık bağları işe yarayacak ne de birbirlerine soru sorabilecekler!" (Mü'minûn, 23/101) âyetleri arasında bir çelişki yoktur.

---

1 İki önerme arasında çelişkinin varlığından bahsedebilmek için, her iki önermede şu sekiz şartın bulunması gerekir. Konu birliği, Mahmûl (hüküm/yüklem) birliği, zaman birliği, mekân birliği, kuvvet ve fiil birliği, külliyet ve cüz'iyyet birliği, şart birliği ve izafet birliği. Bunlardan birisi gerçekleşmezse çelişkiden söz edilemez. Üç şeyden birisindeki farklılık da çelişki olarak adlandırılır: Kemmiyet, keyfiyet ve cihet.

[٤٤٤] ومنها[١] أنّ قرآنكم مشتمل على التناقض الكثير فإنّ قوله تعالى:[٢] ﴿فَيومئذ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ (سورة الرحمان، ٣٩/٥٥) وقوله تعالى[٣]: ﴿وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ﴾ (سورة القصص، ٧٨/٢٨) يناقضان[٤] قوله تعالى[٥] ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سورة الحجر، ٩٢/١٥–٩٣) وقوله:[٦] ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الذينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ (سورة الأعراف، ٦/٧) تناقض.[٧]

[٤٤٥] والجواب أنّ التناقض مشروط بالوحدات الثمانية التي من جملتها اتّحاد الزمان والمكان والغرض ومن لهم باتّحاد ذلك فيما أوردوا بعد أن عُرف أنّ مقدار يوم القيامة خمسون ألف سنة وأنها مشتملة على مقامات مختلفة فيحتمل أن يكون السؤال في وقت وفي مقام دون وقت آخر ومقام آخر وبقيد من القيود كالتوبيخ أو التقدير أو غير ذلك مرة وبغيره أخرى. وبهذا أيضًا يعلم أن لا[٨] تناقض بين قوله تعالى: ﴿لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ﴾ (سورة ق، ٢٨/٥٠) وقوله:[٩] ﴿ثم إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ (سورة الزمر، ٣١/٣٩) وقوله:[١٠] ﴿هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (سورة البقرة، ١١١/٢) وقوله تعالى:[١١] ﴿يَوْمَ تَأْتِي[١٢] كل نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ (سورة النحل، ١١١/١٦) وبين قوله: ﴿هَذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ (سورة المرسلات، ٣٥/٧٧–٣٦) وكذا بين قوله: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (سورة صافات، ٢٧/٣٧) وبين قوله: ﴿فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يومئذ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ (سورة المؤمنون، ١٠١/٢٣).

---

١ ر: مسألة.
٢ ف -تعالى.
٣ ف -تعالى.
٤ ط + وأيضا بين.
٥ ط، ف – تعالى.
٦ ط + تعالى.
٧ س، ف، م – تناقض.
٨ ط – لا.
٩ ط + تعالى.
١٠ ط + تعالى.
١١ ط، ف – تعالى.
١٢ ط: يأتي.

[446] Derler ki; Allah Teâlâ'nın "Onlar için kuru, dikenli bir bitkiden başka yiyecek yoktur." (Gâşiye, 88/6) âyeti ile "Yananların akıntısından başka yiyeceği de yoktur!." (Hâkka,69/ 36) âyeti birbiriyle çelişmektedir.

[447] Cevap: Cehennemlikler azap bakımından farklı gruplardır. Örneğin bir grubun azabı sadece acı, kötü kokulu ve dikenli bir bitki yemek iken, bir grubun azabı sadece kanlı irinle doymaktır.

[448] Derler ki; Allah'ın şu sözü "Yaptıklarına uygun bir karşılık olarak yıllar ve yıllar boyu kalırlar." (Nebe, 78/23) âyeti "içinde ebediyen kalmak üzere…" (Nisâ, 4/57) âyetine zıttır; çünkü حُقْب "yıllar ve yıllar boyu" seksen yıldır. أَحْقَاب kelimesi azlık bildiren cemidir ve son sınırı "on"dur. Dolayısıyla toplamı sekiz yüz senedir.

[449] Cevap: Allah Teâlâ'nın "Orada çağlar boyunca kalacaklar" âyetinin takdirinin yalnızca sekiz yüz yıl olduğunu size kim haber verdi? Böylece "Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır;" (En'âm, 6/160) âyeti ile "Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohum tanesi gibidir." (Bakara, 2/261) âyetinin çelişik olduğu iddiası bertaraf olur.

[450] "Gökleri, yeri ve bu ikisi arasında bulunanları altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden O'dur." (Furkân, 25/59) âyetinin "Arzı iki devirde yaratanı inkâr edip O'na başkalarını ortak mı koşuyorsunuz? O yaratıcı ve âlemlerin rabbi olan Allah'tır. Arz üzerinde sarsılmaz dağlar oturttu, orayı bereketli hâle getirdi; gerekli besinlerini orada -bunlara ihtiyacı olan varlıklar için eşit derecede olmak üzere- uygun ölçülerle yarattı. Bütün bunlar dört devirde oldu. Dahası O, duman hâlinde olan semaya iradesini yöneltti; ardından ona ve arza, "İsteyerek veya istemeyerek (varlık sahnesine) gelin!" buyurdu. "İsteyerek geldik" dediler. Böylece onları iki evrede yedi gök olarak yarattı…" (Fussilet, 41/9-12) âyetleriyle çeliştiğini söylerler; çünkü birincisi Allah'ın gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri yarattığı günlerin sayısının altı olmasını gerektirirken; ikincisi sekiz olmasını gerektirir.

[451] Cevap: Dört günle kastedilen, ilk iki günle birlikte alınan iki gündür.

[452] Onlar dediler ki, fırtına hâlinde esen rüzgâr yumuşak/hafif olmaz, oysa Süleyman'ın rüzgârı bu iki sıfatla nitelenmektedir.

[٤٤٦] قالوا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ﴾ (سورة الغاشية، ٦/٨٨) يناقض قوله: ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ﴾ (سورة الحاقّة، ٣٦/٦٩).

[٤٤٧] والجواب أنّ أصحاب النار طوائف مختلفون في العذاب. فمن طائفة عذابهم إطعام الضريع لا غير ومن طائفة عذابهم إطعام الغسلين وحده.

[٤٤٨] قالوا قوله: ﴿لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ (سورة النبأ، ٢٣/٧٨) يناقض قوله: ﴿خَالِدِين فِيهَا أَبَدًا﴾ (سورة النساء، ٥٧/٤). لأن الحقب ثمانون سنة والأحقاب جمع قلّة نهايته العشرة فيرجع إلى ثمانمائة سنة.

[٤٤٩] والجواب من أنبأكم بتقدير فحسب مع قوله لابثين أحقابًا. وبه يرتفع التناقض أيضًا بين قوله: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ (سورة الأنعام، ١٦٠/٦) وبين قوله: ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كل سُنْبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ﴾ (سورة البقرة، ٢٦١/٢).

[٤٥٠] قالوا بين قوله:[١] ﴿خَلَقَ السمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أيام﴾ (سورة الفرقان، ٥٩/٢٥) وبين قوله: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالذي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أيام سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ ثم اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (سورة فصّلت، ٤١/٩-١٢) تناقض إذ الأول يقتضي أن يكون عدد أيام خلق السموات والأرض وما بينهما ستّة. والثانية يقتضي أن يكون ثمانية.

[٤٥١] والجواب أن المراد بالأربعة اليومان المأخوذان مع اليومين الأولين.

[٤٥٢] قالوا الريح العاصفة لا يكون رخاء. ثم ريح[٢] سليمان موصوفة بهما.[٣]

---

١ ف – قوله.
٢ س: رخا.
٣ انظر: سورة الأنبياء، ٨١/٢١)

[453] Cevap: Yumuşaklıktan kasıt fırtınanın gereği olan rahatsız ediciliğin nefyedilmesidir.

[454] Dediler ki: Yılanların büyüğü ثُعْبَان "büyük yılan", küçüğü ve kemiksiz olanı ise جَانٌّ "küçük/zararsız yılan"dır. Buna göre Mûsâ'nın (a.s.) asası için bir defasında büyük yılan, bir defasında da "sanki küçük/zararsız bir yılan gibi" sözü birbiriyle çelişmektedir.

[455] Cevap: Kastedilen, sadece hafiflikte küçük yılana benzetilmesidir.

[456] Dediler ki, Kur'ân'ın inzal ve tenzil ile nitelenmesi çelişkidir.

[457] Cevap: Öncelikle Kur'ân'ın indirilmesinin bir seferde olması gerekmez. İkinci olarak; inzal levh-i mahfuzdan dünya semasına indirilmesidir. Tenzil ise dünya semasından Hz. Peygamber'e indirilmesidir.

[458] Dediler ki, "Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek..." (Bakara, 2/29) âyeti "Şimdi, sizi yaratmak mı daha zor yoksa göğü yaratmak mı? Onu Allah yaptı. Onu yükseltip kusursuz olarak şekillendirdi. Gecesini kararttı, gündüzünü ağarttı. Bundan sonra da yeryüzünü döşeyip yaydı." (Nâzi'ât, 79/27-30) âyetiyle çelişmektedir; çünkü birincisi yeryüzünün yaratılmasının göklerin yaratılmasından önce olmasını gerektirirken, ikincisi sonra olmasını gerektirir.

[459] Cevap: İkisinden birindeki ertelenme sıralama bakımındandır, zaman bakımından değildir. Bu konu tefsir kitaplarında detaylı bir şekilde açıklanmış ve tahkik edilmiştir.

[460] Dediler ki, Allah şöyle buyurdu: "Onlara din konusunda açıklamalar yaptık. Kendilerine bu bilgiler geldikten sonra sadece birbirine karşı hak tanımazlık yüzünden aralarında görüş ayrılığına düştüler. Kuşkusuz rabbin kıyamet gününde, aralarında ihtilâfa düştükleri konularda hükmünü verecektir." (Casiye, 45/17) Allah buyurdu: "Fakat onu anlamalarına engel olmak için kalplerinin üstüne örtüler çektik, kulaklarına da ağırlık verdik." (En'âm, 6/25) ve "Bunlar, Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir." (Nahl, 16/108)

[461] Cevap: İlim ile kastedilen Kur'ân veya afakî ve enfüsî delillerdir.

[462] Dediler ki, Allah şöyle buyurdu: Allah kimi saptırırsa, artık bundan sonra onun hiçbir dostu yoktur." (Şûrâ, 42/44) ve "Fakat şeytan onlara işlerini güzel gösterdi. O, bugün de onların dostudur ve onlar için elem dolu bir azap vardır." (Nahl, 16/63) buyurdu.

[٤٥٣] والجواب أنّ المراد بالرخاء نفي ما يلزم العصف[١] من التشويش.

[٤٥٤] قالوا الثعبان ما يعظم من الحيّات والجانّ ما يخفّ منها من غير عظم. فقوله في عصا موسى مرة هي ثعبان ومرة كأنها جان تناقض.[٢]

[٤٥٥] والجواب أنّ المراد هو التشبيه بالجانّ في مجرّد الخفّة.

[٤٥٦] قالوا وصف القرآن بالإنزال والتنزيل تناقض.

[٤٥٧] والجواب أما أولا فلأن عدم التدريج غير لازم في الإنزال وأما ثانيًا فالإنزال من اللّوح إلى سماء الدنيا والتنزيل من السماء الدنيا إلى النبي.

[٤٥٨] قالوا قوله: ﴿هُوَ الذي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثم اسْتَوَى إِلَى السماء﴾ (سورة البقرة، ٢/٢٩) يناقض قوله: ﴿أَأَنْتُمْ أشد خَلْقًا أَمِ السماء بَنَاهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ (سورة النازعات، ٧٩/٢٧-٣٠). فإنّ الأول يقتضي أن يكون خلق الأرض قبل خلق السماوات والثانية يقتضي أن يكون بعده.

[٤٥٩] والجواب أنّ التراخي في أحدهما رتبيّ لا زمانيّ. وقد فصّل ذلك وحقق في كتب التفاسير.

[٤٦٠] قالوا قال: ﴿فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ (سورة الجاثية، ٤٥/١٧) وقال: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى[٣] قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ (سورة الأنعام، ٦/٢٥) و﴿أُولَئِكَ الذينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ (سورة النحل، ١٦/١٠٨).

[٤٦١] والجواب أنّ المراد بالعلم هو القرآن أو الأدلة الآفاقيّة والأنفسيّة.

[٤٦٢] قالوا قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (سورة الشورى، ٤٢/٤٤) وقال: ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ الشيْطَانُ أعمالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ﴾ (سورة النحل، ١٦/٦٣).

---

١ ر: القصف.
٢ س: متناقض.
٣ في كل نسخ: فِي قُلُوبِهِمْ ولكن أصله عَلىَ قُلُوبِهِمْ.

[463] Cevap: Kastedilen, "bugün" sözünün delâletiyle "dostun" ahirette değil, dünyada olduğudur; çünkü aynı yerde varlık ve yokluk bir arada bulunmaz. Veya kastedilen, fayda ve zarar veren dostun olmamasıdır.

[464] Onlar derler ki Allah Teâlâ'nın, "Andolsun, sizi yarattık. Sonra size şekil verdik. Sonra da meleklere, "Âdem için saygı ile eğilin" dedik." (A'râf, 7/11) sözü yalandır. Allah Teâlâ yalandan münezzehtir. Çünkü meleklere Âdem'e secde etmelerinin emredilmesi bizim yaratılmamızdan ve şekil almamızdan sonra değildir.

[465] Cevap: Âyette kastedilen "atanız Âdem'i yaratmamız ve ona şekil vermemiz"dir. Dolayısıyla yalan değildir.

[466] Kur'ân'ın, Allah'ın onu Hz. Muhammed'e (s.a.) öğrettiği kelâmı olduğu iddiası bâtıldır veya Allah'ın şiiri bilmiyor olması gerekir. Allah cehaletten münezzehtir. Bunun açıklaması şudur: Sizin Kur'ân'ınızda "Biz, o Peygamber'e şiir öğretmedik" (Yasin, 36/69) âyeti yer almaktadır. Oysa Allah'ın ona öğrettiğinde bütün bahirlerden şiir bulunmaktadır. Örneğin ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ (Kehf, 18/29) sahih/zihafsız olarak tavîl bahrindendir ve vezni Fe'ûlün mefâ'îlün fe'ûlün mefâ'îlün'dür. ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ (Tâhâ, 20/55) âyeti tavîl bahrinin fe'ûlün tef'ilesinin "fe" hecesi atılarak ve fa'lün tef'ilesine dönüştürülerek gelmiştir ve vezni Fa'lün mefâ'îlün fe'ûlün mefâ'îlün'dür. ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (Hûd, 11/37) âyeti medîd bahrinden olup vezni Fâ'ilâtün fe'ilün fe'ilün'dür. ﴿لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ (Enfâl, 8/44) basît bahrinden olup vezni Mefâ'ilün fâ'ilün müstef'ilün fa'lün'dür. ﴿وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾ (Tevbe, 9/14) âyeti vâfir bahrindendir ve vezni Mufâ'aletün mefâ'îlün fe'ûlün Mufâ'aletün mefâ'îlün fe'ûlün'dür. ﴿وَاللّهُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (Bakara, 2/213) âyeti kâmil bahrinde olup

[٤٦٣] والجواب أنّ المراد نفي الولي في الآخرة وإثباته في الدنيا بدليل قوله «اليوم» فلا يتوارد النفي والإثبات على محل واحد أو المراد نفي وليّ ينفع ويضرّ.

[٤٦٤] ومنها[١] أنهم قوله قالوا: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثم صَوَّرْنَاكُمْ ثم قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآَدَمَ﴾ (سورة الأعراف، ١١/٧) كذب، تعالى عن ذلك لأنّ الأمر للملائكة بالسجود لآدم لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا.

[٤٦٥] والجواب أنّ المراد خلقنا أباكم آدم وصوّرناه فلا كذب.

[٤٦٦] ومنها[٢] أنّ دعوى كون القرآن كلام الله الذي علّمه محمدًا صلى الله عليه وسلم[٣] باطل أو يلزم أن يكون الله جاهلًا بالشعر تعالى عنه. بيانه أنّ في قرانكم ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشعْرَ﴾ (سورة يس، ٦٩/٣٦) وفيما علّمه شعر من جميع البحور. فمن بحر الطويل من صححه[٤] ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (سورة الكهف، ٢٩/١٨) وزنه فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ؛ ومن مجزومه ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ (سورة طه، ٥٥/٢٠) وزنه فَعْلُنْ[٥] مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِلُنْ؛[٦] ومن بحر المديد ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (سورة هود، ٣٧/١١) وزنه فَاعِلَاتُنْ فَعِلُنْ فَعِلُنْ؛[٧] ومن بحر البسيط ﴿لِيَقْضِيَ اللَّهُ أمرا كَانَ مَفْعُولًا﴾ (سورة الأنفال، ٤٤/٨) وزنه مَفَاعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعْلُنْ؛ ومن بحر الوافر ﴿وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْم مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة التوبة، ١٤/٩) وزنه مُفَاعَلَتُنْ[٨] مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مُفَاعَلَتُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ؛ ومن بحر[٩] الكامل ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (سورة البقرة، ٢١٣/٢)

---

١ ر: مسألة
٢ ر: مسألة
٣ ف – صلّى الله عليه وسلّم.
٤ ط، ف: صحيحه.
٥ ف، م: فَعُولُنْ.
٦ ف، م: مَفَاعِيلُنْ.
٧ س: فلاعلات فعلن.
٨ س: مفاعلن.
٩ س – بحر.

vezni Müstef'ilün müstef'ilün mütefâ'ilün müstef'ilât'dır. ﴿تَاللهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللهُ عَلَيْنَا﴾ (Yûsuf, 12/90) âyeti hezec bahrindedir ve ilk tef'ilesinde "fe" hecesi atılmış olup vezni Mef'ûlü mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün'dür. Bunun bir benzeri ﴿أَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا﴾ (Yûsuf, 12/93) âyetidir. ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا﴾ (İnsan, 76/14) âyeti recez bahrinde olup vezni Müfte'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mef'ûlün'dür. ﴿وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾ (Sebe, 34/13) âyeti remel bahrindedir ve vezni Fe'ilâtün fâ'ilâtün fe'ilâtün fâ'ilâtün'dür. Bunun bir benzeri de ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾ (İnşirah, 94/2-3) âyetleridir. ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾ (Tâhâ, 20/95) âyeti serî' bahrindendir ve vezni Müfte'ilün müfte'ilün fâ'ilün'dür. ﴿نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ﴾ (Enbiya, 21/18) âyeti ile ﴿كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ﴾ (Bakara, 2/259) âyetlerinin vezni de aynıdır. ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُطْفَةٍ﴾ (İnsan, 76/2) âyeti münserih bahrindedir ve vezni Müstef'ilün mef'ûlâtü müstef'ilün'dür. ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ (Mâûn, 107/1-2) âyetleri hafîf bahrindedir ve vezni Fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilâtün- Fe'ilâtün mefâ'ilün fâ'ilâtün'dür. ﴿لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (Nisâ, 4/78) âyeti ile ﴿قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلاء بَنَاتِي﴾ (Hûd, 11/78) âyetleri de hafîf bahrindendir. ﴿يَوْمَ التَّنَادِ يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ﴾ (Mü'min, 40/32-33) âyeti "fe" hecesinin atılmasıyla muzârî' bahrindedir ve vezni Mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'îlü fâ'ilâtün'dür. Muktezab bahrine örnek ﴿فِي قُلُوبِهِم مَرَضٌ﴾ (Bakara, 2/10) âyetidir. Vezni Fâ'ilâtü müfte'ilün'dür. ﴿مُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾ (Tevbe, 9/79) âyeti Müctes bahrindedir ve vezni Müstef'ilün fe'ilâtün-mefâ'ilün fe'ilâtün'dür. ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (Kalem, 68/45) âyeti ise Mütekârib bahrindedir ve vezni Fe'ûlün Fe'ûlün Fe'ûlün Fe'ûlün'dür. Dolayısıyla Kur'ân'da bütün şiir bahirleri bulunduğuna göre, ya Allah'ın şiiri bilmemesi gerekir ya da Allah Muhammed'e Kur'ân'ı öğretmiş olmaz. Birincisi imkânsızdır, dolayısıyla ikincisi sabit olmuş olur.

وزنه مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلَات؛ ومن بحر الهزج من مجزومة ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾ (سورة يوسف، ٩٠/١٢) وزنه مَفْعُولُ مَفَاعِيلُنْ مَفَاعِيلُنْ[1] فَعُولُنْ ونظيره ﴿فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا﴾ (سورة يوسف، ٩٣/١٢)؛ ومن بحر الرجز ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا﴾ (سورة الإنسان، ١٤/٧٦) وزنه مُفْتَعِلُنْ مَفَاعِلُنْ مَفَاعِلُنْ مَفَاعِلُنْ مَفَاعِلُنْ[2] مَفْعُولُنْ؛ ومن بحر الرمل ﴿وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾ (سورة سبأ، ١٣/٣٤) وزنه فَعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ فَعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ[3] ونظيره ﴿وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ الذي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾ (سورة الانشراح، ٩٤/٣-٢)؛ ومن بحر السريع قال: ﴿فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾ (سورة طه، ٩٥/٢٠) وزنه مُفْتَعِلُنْ مُفْتَعِلُنْ فَاعِلُنْ ونظيره ﴿نَقْذِفُ بِالحق عَلَى الْبَاطِلِ﴾ (سورة الأنبياء، ١٨/٢١) ومنه ﴿أَوْ كَالذي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ﴾ (سورة البقرة، ٢٥٩/٢)؛ ومن بحر المنسرح ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ (سورة الإنسان، ٢/٧٦) وزنه مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَات مُسْتَفْعِلُنْ؛ ومن بحر الخفيف ﴿أَرَأَيْتَ الذي يُكَذِّبُ بِالدين فَذَلِكَ الذي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ (سورة الماعون، ١٠٧/٢-١) وزنه فَعِلَاتُنْ مَفَاعِلُنْ فَعِلَاتُنْ فَعِلَاتُنْ مَفَاعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ[4] ومنه ﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (سورة النساء، ٧٨/٤) وكذا قال: ﴿يَا قَوْمِ[5] هَؤُلَاءِ بَنَاتِي﴾ (سورة هود، ٧٨/١١) ومن بحر المضارع من مجزومه ﴿يَوْمَ التنَادِ يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ﴾ (سورة المؤمن، ٤٠/٣٣-٣٢) وزنه مَفْعُول فَاعِلَات مَفَاعِيل فَاعِلَاتُنْ؛ ومن بحر المقتضب ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ (سورة البقرة، ١٠/٢) وزنه فَاعِلَات مُفْتَعِلُنْ؛ ومن بحر المجتث ﴿مُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصدَقَاتِ﴾ (سورة التوبة، ٧٩/٩) وزنه مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلَاتُنْ مَفَاعِلُنْ فَعِلَاتُنْ؛ ومن بحر المتقارب ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (سورة القلم، ٤٥/٦٨) وزنه فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ[6] فإذا كان في القرآن جميع بحور الشعر فيلزم إما أن يكون الله جاهلًا بالشعر أو لا يكون الله علّم القرآن محمدًا، والأول محال فتعيّن الثاني.

---

١ ر، ط، ع: مَفْعُولُ مَفَاعِيلُ مَفَاعِيلُ فَعُولُنْ؛ س: مَفْعُولُ مَفَاعِيلُ مَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ.
٢ ف، م – مَفَاعِلُنْ.
٣ ر – فاعلاتن؛ س: فعلاتن.
٤ س، ط: فعلات.
٥ ط – يا قوم.
٦ س – فعول.

[467] Cevabına gelince biz öncelikle onlara dile getirdikleri şeylere bir bakmalarını söylüyoruz: Bir hareke veya harf ekleyerek veya eksilterek tahrifat yaptılar mı, yapmadılar mı? Aruzlarda ve darblarda aruz ilminin kurallarını gözetip gözetmediklerine bir bakmanı söylüyoruz. Şiirin anlamı konusunda iki ekolden galip geleni bilip bilmediklerine bir bakmanı söylüyoruz. Doğru olan görüş, şiir sahibinin başlangıçta bizzat o vezni kasıtlı olarak kullanarak üç beyitte vezne itimat etmesi gerektiğini, sonra da şiirin geri kalan kısmında vezni gözeterek konuşmasını söyleyen grubun görüşüdür, yoksa konuşanın bir anlamı kastederek, fesahat bakımından uygun kelimelerle onu ifade etmesi değildir. O kelimeler belâgatin gerektirdiği şekilde bir terkip oluştururlar, bunun hemen ardından ya sözün vezinli olarak gelmesi istenir ya da anlam kastedilir. Sonra şair genel olarak sözü normal akışı içerisinde söyler ve söz birbirine uygun olarak, vezinli bir şekilde gelir. Bunun gerekli olmadığı görüşünde olanların dünyada konuşan herkesi şair sayması gerekir; çünkü her konuşanın sözleri içerisinde herhangi bir vezne göre söylenmiş bir söz mutlaka vardır. Tağlîb yaparak, azlığı sebebiyle söylenen söze itibar edilmemesi ve bundan dolayı "Biz ona şiiri öğretmedik" âyetindeki belâgatin bir gereği olarak Kur'ân'da şiir bulunmadığının kabul edilmesi doğru olmaz mı? Bunu iyi düşün!

[٤٦٧] والجواب أنّا نقول لهم من قبل أن ينظر فيما أوردوا هل حرّفوا بزيادة أو نقصان حركة أو حرفًا أم لا. ومن قبل أن تنظر[١] هل راعوا أحكام علم العروض في الأعاريض والضروب أم لا. ومن قبل أن تنظر[٢] هل علموا بالمنصور من المذهبين في معنى الشعر أم لا. فإنّ الحق ما ذهب إليه جماعة من أنه لا بد من ثلاثة أبيات يتعمّد صاحبه إيّاه بان يقصد الوزن ابتداء. ثم يتكلم مراعيًا جانبه لا أن يقصد المتكلم المعنى ويؤدّيه بكلمات لائقة من حيث الفصاحة ويركّب[٣] تلك الكلمات على وجه يوجبه البلاغة فيستتبع ذلك كون الكلام موزونًا أو أن يقصد المعنى. ثم يتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الأوساط. فيتّفق أن يأتي موزونًا. ومن ذهب إلى أنه لا يلزم ذلك يلزمه أن يعدّ كل لافظ في الدنيا شاعرًا إذ ما من لافظ إلا وجد في ألفاظه ما يكون على الوزن. أليس يصحّ بحكم التغليب أن لا يلتفت إلى ما أورد لقلّته[٤] ويجري لذلك القرآن مجرى الخالي عن الشعر، فيقال بناءً على مقتضى البلاغة «وَمَا علّمْنَاهُ الشّعْرَ»، فتبصّر.

---

١ ف: ينظر.
٢ ف، م: ينظر؛ س، ع: ننظر.
٣ ف، م: وتركب.
٤ ع: لغلبة.

13. Hat İlmi*

[468] Lafzın, alfabe harfleriyle nasıl resmedileceğini bilinmesidir. Ancak harflerle, harflerin isimleri kastedildiğinde bu yazı ilmi değildir. Örneğin birisine "cîm", "ayn" "fâ'" yaz dediğinde bu biçimi sadece جعفر şeklinde yazar; çünkü hem yazı, hem de lafız bakımından جعفر bu harflerle isimlendirilen şeydir. Bu yüzden Halil b. Ahmed onlara جعفر 'in cîm'ini nasıl telaffuz ediyorlar, diye sorunca dediler ki: "'Cîm' şeklinde." Bunun üzerine Halil onlara "Siz ancak ismi söylediniz, hakkında sorulanı söylemediniz." dedi. Cevap "ce"dir; çünkü isimlendirilen odur. Onunla başka bir isimlendirilen adlandırılsaydı başka bir harf gibi yazılırdı, "Yâsîn" ve "Hâmîm"in يس ve حم şeklinde yazılması gibi.

Mesele: [Kelimelerin Yazım Keyfiyeti Üzerine]

[469] Her kelimede asıl olan, kelimeyle başlanılacağını ve üzerinde vakıf yapılacağını düşünülerek "مه أنت/Yeter! Yapma!" sözünde olduğu gibi, lafzının şekliyle yazılmasıdır. Ancak istifham mâ'sı cer harfine bitişirse, حَتّامَ /ne zamana kadar, إلام/nereye kadar ve عَلَامَ/niçin kelimelerinde olduğu gibi هـ harfiyle yazılmaz. İkisi birbirine sıkı sıkıya bitiştiklerinden tek bir şey olmuşlardır ve bu yüzden "yâ" harfi ile değil, "elif" ile yazılmışlardır. Yine bahsi geçen bitişme sebebiyle مِمَّ ve عَمَّ şeklinde "nûn"suz yazılmıştır. "Hâ" harfini kastedersen onu yazarsın ve "nûn" ve "yâ" geri döner, على مه من مه من ثمّه kelimelerinde olduğu gibi. Bundan dolayı da أنا زيد cümlesini "elif" ile yazarsın; çünkü vakf hâli böyledir. لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي (Kehf, 18/38) âyeti de böyledir; çünkü aslı لَكِنْ أَنَا 'dir. رحمة gibi bir kelimede müenneslik tâ'sının vakf hâli "hâ" ile olduğundan, "hâ" ile yazılır. Ancak قائمات ve عابدات gibi kelimelerde vakf açık tâ ile yapıldığından "hâ" ile yazılmaz.

* Çev. Muammer Sarıkaya

١٣- علم الخطّ

[٤٦٨] وهو معرفة كيفية تصوير اللفظ بحروف هجائه إلا أسماء الحروف إذا قصد بها المسمى. نحو قولك: «اكتب جيم عين فاء»[١] فإنما يكتب هذه الصورة جَعْفر لأنه مسماها خطًّا ولفظًا، ولذلك قال الخليل لمّا[٢] سألهم كيف ينطقون بالجيم من جعفر، فقالوا جيم[٣] إنما نطقتم بالاسم ولم تنطقوا بالمسؤول عنه. والجواب جه لأنه المسمى فإن سمى بها مسمى آخر كتبت كغيرها نحو[٤] ياسين وحاميم في[٥] يس وحم.

مسألة: [في كيفية كتابة الكلمات]

[٤٦٩] والأصل في كل كلمة أن يكتب بصورة لفظها بتقدير الابتداء بها والوقوف عليها نحو «مه أنت»، إلا إذا اتّصل ما الاستفهاميّة بحرف الجرّ فإنه لا يكتب بالهاء نحو حَتّامَ وإِلَامَ وعَلامَ. وذلك لشدة الاتّصال حيث صارتا كالشيء الواحد ولذا كتبت بالألف لا بالياء وللاتّصال[٦] المذكور أيضًا كتب ممّ وعمّ بغير النون. فإن قصدت إلى الهاء كتبتها ورجعت النون والياء فيها نحو «على مه ومن مه ومن ثمه»[٧] يكتب «أنا[٨] زيد» بالألف إذ الوقف[٩] كذلك. ومنه ﴿لكنا[١٠] هُوَ اللَّهُ رَبِّي﴾ (سورة الكهف، ٣٨/١٨) إذ أصله «لكن أنا» وكتبت تاء التأنيث في نحو رحمة بالهاء إذ الوقف بها بخلاف نحو «قائمات وعابدات» للوقف بالتاء.

---

١ س – فاء.
٢ ع: حين.
٣ س + فقال.
٤ ط: مثلها.
٥ ط، ف – في.
٦ س – حيث صارتا كالشّيء الواحد ولذا كتبت بالألف لا بالياء وللاتّصال.
٧ ع – ومن ثمه.
٨ س: أتا.
٩ س: إذ الوقف.
١٠ ط: مكّنا.

Tenvinli mansub isim, elifle yazılırken mansub olmayandan elif atılır; çünkü vakf hâli böyledir. إِذًا çoğunluğa göre vakf hâli gibi elif ile yazılır, bazılarına göre ise إِذًا kelimesinde ve vakf hâlinde nûn ile yazılır. Bazı sarf âlimlerinin kitaplarında إِذَنْ kelimesinin nûnu elife dönüştürülmez; çünkü nûn harfi, tıpkı مِـنْ kelimesinin nûnu gibi kelimenin aslındandır ve hafif te'kid nûnu ve tenvinin nûnuna benzetilerek elifle vakıf yapılabilir. Ancak إِذَنْ ile söz sonunda gelen إِذًا'i birbirinden ayırmak için إِذَنْ'de nûn ile vakıf yapmak daha iyidir.

[470] Müfred ve müzekker terimler için hafif/ şeddesiz te'kid nûnuyla yazıldığında اِضْرِبًا şeklinde elifle yazılır. Kimileri cemi müzekker için olan اِضْرِبُنْ kelimesine katarak اِضْرِبَنْ şeklinde nûn ile yazarlar. Kıyasa göre اِضْرِبُنْ vâv ve elif harfiyle yazılır; çünkü bu kelimede vakıf yaptığında te'kid nûnunu atarsın ve اِضْرِبُـوا dersin. Müfred müennes terimler için olan اِضْرِبِـنْ kelimesi de aynı şekilde kıyasa göre vakıf hâli gibi "yâ" harfiyle yazılır; çünkü nûn düşürülür ve "yâ" harfi yeniden ortaya çıkarılır. هل تضربُنْ cümlesinde asıl olan vâv ve nûn harfiyle yazılmasıdır; çünkü vakıf hâlinde nûn düşürülür ve atılan vâv ve nûn harfleri yeniden getirilir. Bu takdirde şöyle dersin: هـل تضربـون Ancak dilciler zorluktan dolayı bunu lafzı üzere, yani telaffuz edildiği gibi yazdılar. Bu asıl şöyle ortaya çıkar: Vakıf hâlinde te'kid nûnu atılarak te'kid nûnu sebebiyle atılan şeyler geri getirilir ki, bunu ancak bu sanatta uzman olan bir kişi bilir. Ya da bu kurala göre yazılsa bile, bu sanatta uzman olan kişi bile te'kid nûnunun kastedildiğini bilemez; çünkü o, diğer hâllerde de aynı şekilde gelmektedir. Kendisi gibi hafif bir te'kid nûnu olduğu için yerine اِضْرِبـنْ geçebilmektedir. Daha önce geçtiği gibi yaygın olan, bahsedilen aslından döndürmeye sebep olan iki durum ortadan kalktığından, elif ile yazılmasıdır. Bundan dolayı "Kadı'nın kapısı" tamlaması, tıpkı vakıf hâlinde olduğu gibi, nekralık durumunda yâ harfi yazılmaksızın باب قاضٍ şeklinde, belirlilik durumunda باب القاضي şeklinde yâ harfi ile yazılır. بزيـدٍ ve لزيـد kelimelerindeki cer harfleri bitişik yazılır; çünkü tek bir harf oldukları için, bunlar üzerinde vakıf yapılmaz. مِنْـكَ, مِنْكُـمْ, ve ضَرَبَـكَ gibi zamirler kendilerinden önce gelen kelimelere bitişik yazılır; çünkü bunlarla söze başlanılamaz.

وكتب المنوّن[١] المنصوب بالألف وغير المنصوب بالحذف إذ الوقف كذك وكتب «إذًا» بألاف على الأكثر كوقفه وعند البعض بالنون فيها وفي وقفه. وفي بعض كتب الصرفيّين لا تبدل من نون «إذن» ألف لأنها من نفس الكلمة كنون «من». وقد[٢] يوقف بالألف تشبيها بالخفيفة ونون التنوين فعلى هذا لا يبعد أن يكتب بالألف لكن الأولى النون فرقا بينه وبين «إذًا» الذي طرف.[٣]

[٤٧٠] وكتب «اِضْربًا» بالألف للواحد المذكّر مؤكّدًا بالنون الحفيفة والبعض بالنون إلحاقًا باِضْرِبُنْ للجمع المذكّر وكان قياس اِضْرِبُنْ أن يكتب بواو وألف لأنك[٤] إذا وقفت عليها أسقطت نون التأكيد وقلت اِضْرِبُوا وكذا قياس اِضْرِبِنْ للواحدة أن يكتب بياء كالوقف حيث يسقط النون ويرد الياء. وقياس «هل تضربُنْ» أن يكتب بواو ونون إذ عند الوقف يسقط النون ويرجع الواو والنون المحذوفان تقول «هل[٥] تضربون». لكنهم كتبوها على لفظها لعُسر. تبيّن[٦] هذا الأصل وهو أن عند الوقف يحذف نون التأكيد ويرد ما حذف لأجل نون التأكيد فإنه لا يعرفه إلا الحاذق في هذا الفنّ؛ ولأنه لو كتب على هذا الأصل لم يعرف الحاذق أيضًا القصد إلى نون التأكيد لأنها لغيرها[٧] يكون أيضًا كذلك. وقد يجري اِضْرِبِنْ مجراها لأنها نون خفيفة مثلها والأكثر على ما تقدّم كتابته بالألف لفوات الأمرين الداعيين إلى الرجوع من الأصل المذكور. ولذا يكتب «بَابُ قَاضٍ» بغير ياء و»بَابُ القَاضِي» بالياء كما في الوقف. وكتب[٨] حروف الجرّ في «بزيدٍ ولزيدٍ» متّصلًا لأنه لا يوقف عليه مع كونه على حرف واحد. وكتب نحو مِنْكَ ومِنْكُمْ وضَربكَ متّصلًا لأنه لا يبتدأ به.

---

١ ط: النون.
٢ ط: وقف.
٣ س، ع، م: ظرف.
٤ ف، م – وكان قياس اضربن أن يكتب بواو وألف لأنك.
٥ ر – هل.
٦ ط: لعسرتين.
٧ ط: بعينها.
٨ ط: يكتب.

[471] Bundan sonra iki şey araştırılır. Birincisi, kendisine ait bir şekli olmayanlar hakkındadır. İkincisi, vasıl/ulama, ekleme, eksiltme veya bedel sebebiyle kendisinde aslına uyulmayanlar hakkındadır ki bu, yerinde öğretilmiştir. Kendisine ait bir şekli olmayandan kasıt mehmûz/hemzeli kelimelerdeki hemzedir. Hemze ile ilgili genel kural şudur: Hemze kelimenin başındaysa, mahreç bakımından harekelerle aynı ve lîn harflerinin en hafifi olduğu için, أَحَد, أُحُد ve إِبِل kelimelerinde olduğu gibi, mutlaka elif olarak yazılır. Hemze kelimenin ortasında olursa, ister sâkin ister harekeli olsun, kolaylaştırıcı bir şekilde yazılır. Sâkin olduğunda kendinden önce gelen harfin harekesine uygun olan harfle yazılır. Kendisi harekeli olup, kendinden önce gelen harf sâkin olduğunda harekesine uygun harfle yazılır.

[472] Bazıları مَسْأَلَة kelimesinde olduğu gibi hemze hafifletilirse hemzeyi atar veya idgam ile yazar. Bazıları ise sadece fethalı olduğunda hemzeyi atar. Genellikle elif harfinden sonra fethalı hemze geldiğinde atılır, سَائل kelimesinde olduğu gibi. Kimileri ise sâkin eliften sonra gelen bütün hemzeleri atar. Kendisinden önce harekeli bir harf gelen hemze yazımı kolay olacak şekilde yazılır. Buna göre مُؤَجَّلٌ kelimesi "vâv" ile ve فِئَةٌ kelimesi "yâ" ile yazılır. سَأَلَ, لَؤُمَ, يَئِسَ ve رَؤُفَ gibi kelimelerde, hemze harekesine uygun olan harfle yazılır; nitekim hemzenin hafifletilmesi[1] meşhur beyne beyne[2] yapılmasıdır. سُئِلَ kelimesinde hemzenin tahfifi kimilerince, söz konusu beyne beyne okuyuşu yapılması anlamına geldiğinden, hemzenin kendisinden önce gelen harfin harekesiyle yazılması hâli de mevcuttur.

[473] Kelime sonunda bulunan hemzeye gelince, kendinden önceki harf sâkin ise atılır, harekeli ise kendinden önceki harfin harekesi nasılsa öyle yazılır. قرأوا ve لمْ يُقْرِئ kelimelerinde olduğu gibi. Kelime sonunda olmakla birlikte başka bir harfe bitiştiği için üzerinde vakıf yapılamayan hemze, kelime ortasındaki hemze gibidir, جَزَاءُك، جُزْؤُك، جُزْئِك kelimelerinde olduğu gibi. Buna karşın hemze kelime başında bulunur ve hemzenin önüne başka bir harf bitişirse ortadaki hemze gibi olmaz. Kıyasa göre elif ile yazılması gereken, ancak çok kullanıldığı ve elif ile yazıldığında görüntüsü çirkin olduğu için لِئَلَّا şeklinde yazılan kelime bu kurala aykırıdır. Çok kullanılan لَئِنْ kelimesi de kurala aykırıdır.

1 Hemzenin tahfifi, hemzenin başka bir harfe dönüştürülmesi (ibdal/kalb), ne çok sert ne çok yumuşak (beyne beyne) telaffuz edilmesi (teshil) ve terki (ıskat/hazf) olmak üzere üç temel mesele için kullanılan genel bir addır. Yaygın olarak hemzenin elif, vâv ve yâ harflerinden birisine dönüştürülmesi kastedilir.

2 Tecvid imamlarının kullandığı bir tabir olan beyne beyne hemzesi şudur: Hemze ile elif, hemze ile yâ, hemze ile vâv harfi peş peşe geldiğinde hemzenin tam olarak hemze okunmayıp, telaffuzunun kolaylaştırılması ve elif, vâv veya yâ harfine yakınlaştırılmasıdır. Buna hemze-i müsehhele (teshî) ile okunan hemze de denir. Hemze dışında peş peşe gelen kimi harflerin telaffuzunun diğerine yakınlaştırılmasına da beyne beyne okuyuşu denir. Örneğin "مَجْرَيهَا" kelimesinde fethalı râ harfinin tam kalın okunması yerine, sonra gelen yâ'dan dolayı yâ harfine meyledilerek okunması gibi.

[٤٧١] ثم النظر بعد ذلك في شيئين الأول فيما لا صورة له يخصّه والثاني فيما خولف فيه الأصل بوصل أو بزيادة أو بنقص أو ببدل. وقد علم ذلك في موضعه والمراد بما لا صورة له يخصّه هو الهمزة في المهموز. واصله الكلي أنها إن كانت في الأول كتبت ألِفًا مطلقًا نحو[1] أَحَد وأُحُد وإِبِل لمشاركته له في المخرج وهو اخفّ[2] حروف اللّيّن. وإن توسّطت كتبت على نحو ما يخفف ساكنة كانت أو متحرّكة فالساكنة بحرف حركة ما قبله والمتحرّكة المسبوقة بالساكن بحرف حركته.

[٤٧٢] والبعض بحذفها إن خففت كما في مسألة أو بالإدغام. والبعض المفتوحة فقط، والأكثر على حذف المفتوحة بعد الألف نحو سائل. والبعض في الجميع والمسبوقة بالمتحرّك كتبت على نحو ما يسهل فمُؤَجَّلٌ بالواو وفِئَة بالياء وكتب نحو سَأَلَ ولَؤُمَ ويَئِسَ ورَؤُفَ بحرف[3] حركته لأن تخفيفها أن يجعل بين بين المشهور. وقد جاء في سُئِلَ الكتابة بحركة ما قبلها بناءً على أن تخفيفها أن يجعل بين بين المعهود عند البعض.

[٤٧٣] وأما الهمزة في الآخر إن سكن ما قبله حذفت وإن تحرك كتبت بحركة ما قبله كيف كانت مثل قرأوا ولم يقرئ. والطرف[4] الذي لا يوقف عليه لاتّصاله بغيره كالوسط نحو جَزَاءُك وجُزْؤُك وجُزْئِك بخلاف الأول المتّصل به غيره وبخلاف «لئلّا» حيث كان القياس الألف لكثرته ولكراهة صورته وبخلاف «لئن» لكثرته.

---

١ ط: مثل.
٢ ط + من.
٣ ط: بحزف.
٤ س، م: والظرف.

[474] Sonrasında med harfi bulunan bütün hemzeler, hemzenin şeklinde olduğu gibi, ref' ve nasb hâllerinde yazımda atılır. مُسْتَهْزِئُون ve مُسْـتَهْزِئِينَ kelimelerinde olduğu gibi. Sonda olduğunda bazen yâ yazılır. قَرَأَا ve يَقْرَأَانِ kelimeleri de bu kurala zıttır; çünkü sadece bir elifle yazılsalardı müfred ve cemi müennes terimler kipleriyle karışırdı. Med harfi olmadığı için tesniye kalıbındaki مُسْتَهْزِئَيْنِ kelimesi de kurala aykırıdır.

[475] Meymene bölümünde verdiğimiz şeylerin sonuncusu bu olsun. Artık meysere bölümüne başlayalım. Rabbim! Kolaylaştır, güçleştirme!

[٤٧٤] وكل همزة بعدها حرف مدّ كصورتها يحذف خطًّا في الرفع والنصب نحو «مستهزؤن ومستهزئين» وقد يكتب ياء في الأخير وبخلاف «قرأا ويقرأان» إذ لو كتبتا بألف[1] واحدة التبسا بالمفرد وجمع المؤنث وبخلاف «مُسْتَهْزِئَيْنِ» في المثنّى لعدم المدّ.

[٤٧٥] وليكن هذا آخر ما أوردنا في الميمنة فلنشرع بعد في الميسرة ربّ يسّر ولا تعسّر.

---

١ ع: بلألف.

MEYSERE:
AKLÎ İLİMLER ÜZERİNE

[476] Aklî ilimler hikmet ve felsefe ilimleri diye adlandırılır. Zira filozoflar, var olanları cinsler ve türler olarak ortaya koyup, akıllarının yettiği kadarıyla bunların durumlarını araştırmışlardır. Böylelikle şubelere ayrılan ilimler ve birçok disiplin ortaya çıkmıştır ki, bunlar bablar ve fasıllar altında açıklanan bir kısmı aslî, bir kısmı fer'î şeylerdir. İnşallah biz bunlardan ayın menzilleri sayısınca, yirmi sekiz ilmi burada ele alacağız.

[477] Bil ki, mutlak anlamda hikmet ilmi, insanın onun aracılığıyla kendinde varlığın ve Zorunlu varlığın durumunun bilgisini kazandığı nazarî bir sanattan ibarettir. İnsan bu bilgilerden kendi çabasıyla kazanması gerekenleri kazanır ki nefsi bunlarla şereflenip kemâle ersin ve duyulur âleme benzer ma'kul bir âlem olsun ve en büyük uhrevi mutluluğa elverişli olsun. "Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir." (Bakara, 2/269)

الميسرة
في العلوم العقلية

[٤٧٦] وتسمى بالعلوم الحكميّة والفلسفيّات لأن الفلاسفة وضعوا الموجودات أجناسًا وأنواعًا، وبحثوا عن أحوالها حسبما وصل إليه عقولهم فحصل لهم علوم منشعبة وفنون متكثّرة بعضها فروع وبعضها أصول مبينّة[١] في ضمن أبواب وفصول. ونورد منها إن شاء الله ثمانية وعشرين علمًا بعدد منازل القمر.

[٤٧٧] واعلم أنّ علم الحكمة مطلقًا عبارة عن صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود في نفسه، وما عليه الواجب، مما ينبغي أن يكتسبه بعمله[٢] لتتشرف[٣] بذلك نفسه، وتستكمل[٤] وتصير عالَمًا معقولًا مضاهيًا للعالم المحسوس وتستعدّ للسّعادة القصوى الأخرويّة ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (سورة البقرة، ٢/٢٦٩).

---

١ ر، ط، م: مبنية.
٢ س، ر: بعلمه
٣ م: لتشرف، ط: ليتشرف.
٤ ط: ويستكمل.

1. Mantık İlmi*

[478] Mantık, kuralları olan bir alet ilmi olup, bunlara riayet etmek fikirde zihni hatadan korur. O olmasaydı fikirde yanlış doğrudan ayrılmaz ve su da serabın parıltısından ayırt edilemezdi. Bundan dolayı onun, nazar ve itibarın ölçütü, teemmül ve tefekkürün terazisi olduğu söylenir. Bu ölçütle ölçülmeyen her görüş, bâtıl görüşler arasında yerini alır; bu ölçütle ölçülmemiş her fikrin ayarı bozuktur. Şeyh Ebû Ali b. Sînâ ilimlere ulaşmaya vesile olduğu için, onu ilimlerin hizmetçisi olarak adlandırmıştır. Bu itibarla mantık ilmi ilimlerin hizmetçisi gibidir. Muallim-i Sani Ebû Nasr Farabi ilimler üzerinde hükmünün geçmesinden dolayı mantığı ilimlerin reisi olarak adlandırmıştır. Bu itibarla o ilimlere hükmeden reis olur. Görüldüğü gibi, her iki görüş de doğrudur. Dahası, müteahhir kelâmcılar şer'î ilimlerin reisi olan kelâmın, kendisine de hükmü nüfuz edecek başka bir ilme ihtiyaç duymasına rıza göstermemişler ve kelâm ilminde mantık meselelerini de içerecek ve felsefî ilimlerden değil de İslâmî ilimler cümlesinden olacak şekilde kelâmın konusunu daha genel bir biçimde ele almışlardır.

Mesele: [Mantık İlmine Duyulan İhtiyacın Keyfiyeti Üzerine]

[479] Dikkat çekilmesi gereken şeylerden birisi de şudur: Nazarî ilimler iki kısımdır: 1. Kendilerine yanlışın ilişebileceği ilimlerdir, tıpkı tabîiyât, ilâhiyat ve bunların dışındaki tedvin edilmiş ilimler gibi. 2. Kendilerine yanlışın ilişmediği ilimlerdir, bunlar da zihnin zorluk ve meşakkat olmaksızın kendilerine yöneldiği tutarlı ve düzenli ilimlerdir. Zira bu ilimlerin ilk ilkeleri bedîhî ve yakın matlablarıyla münasebetleri apaçıktır. Uzak matlablarına dönük münasebetleri de aynı şekilde apaçıktır.

* Çev. Salih Yalın

١- علم المنطق

[٤٧٨] وهو آلة قانونيّة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، ولولاه لما اتّضح الخطأ في الفكر عن الصواب ولم يتميّز الشراب مِن لامع السراب. ولهذا قيل إنه معيار النظر والاعتبار وميزان التأمّل والأفكار. فكل نظر لا يتّزن بهذا الوزن يبرّز في معرض البطلان، وكل فكر لا يعير[١] بهذا المعيار فهو فاسد العيار. وكان الشيخ أبو علي بن سينا يسميه خادم العلوم لكونه وسيلة إليها فهو كخادم لها. وكان المعلّم الثاني أبو نصر الفارابي[٢] يسميه رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها فيكون رئيسًا حاكمًا عليها.[٣] وكلا النظرين صحيح كما ترى.[٤] ومن ثمة لم يرض المتأخّرون من علماء الكلام أن يكون رئيس العلوم الشرعية أعني الكلام محتاجًا إلى ما هو خارج عنه نافذ حكمه فيه، فأخذوا موضوع الكلام على الوجه الأعم حتى يندرج المباحث المنطقيّة في علم الكلام ويكون من عداد[٥] العلوم الإسلاميّة لا الفلسفيّة.

مسألة: [في كيفية الاحتياج إلى العلم المنطق]

[٤٧٩] ممّا يجب أن ينبّه عليه أنّ العلوم النظرية على قسمين ما يتطرّق فيها الغلط كالطبيعيات والإلهيات وغيرهما من العلوم المدوّنة. وما ليس من شأنها ذلك وهي[٦] العلوم المتّسقة[٧] المنتظمة التي تنساق الأذهان إليها من غير كلفة ومشقّة لكون المبادئ الأول لها بديهيّة ظاهرة المناسبة لمطالبها القريبة وهكذا إلى المطالب البعيدة.

---

١ ر، ط: لا يصير.
٢ ط: فارابي.
٣ ر، م - عليها.
٤ ف: يري.
٥ س: أعداد.
٦ ط + من.
٧ س: المنسقة.

Bu ilkelerde bulunan tertip de Aritmetik ve Geometri gibi ilimlerde olduğu gibi, kesin sonuç doğurur ve bunların mantığa ihtiyacı yoktur. Mantığa duyulan ihtiyaç, vasıtalara nazar etmesi itibariyle birinci kısım yani tabîiyât ve ilâhiyât için söz konusudur. Kutsî bir kuvvetle Allah katından desteklenen kimseye gelince, o ilimleri nazar/araştırma yoluyla değil, çalışmanın zahmetinden kurtaracak bir hususiyet ile elde eder. Bunların, mantık kurallarıyla çalışan nazar ehline nispeti, bedevinin nahiv öğrenerek sonradan Araplaşmış olanlara nispeti gibidir; yine tab'an şair olanın aruz öğrenerek şair olana nispeti gibidir.

Mesele: [Mantık Öğrenmenin Hükmü Üzerine]

[480] Âlimler mantık bilmenin vâcib ve farz olduğunda ittifak etmiş fakat farz-ı ayn mı, farz-ı kifaye mi olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Bir grup birinci görüşü kabul etmiş ve bunu şöyle delillendirmişlerdir: Allah'ı bilmek ittifakla vâcib ve farz-ı ayndır ve bu bilgi ancak doğru düşünmeyle elde edilebilir ve bunun doğruluğunu bilmek ancak mantıkla hâsıl olur. Dolayısıyla mantık bilmek vâcib ve farz-ı ayndır. Diğer bir gurup ikinci görüşü kabul etmiş ve şöyle demişlerdir: Allah'ı bilmek bazen ilham, tasfiye/arınma ve talim gibi doğru düşünmenin dışındaki bir şeyle de elde edilir. Fakat müslümanların akidelerinde zayıflık doğuran şek ve şüphelerin giderilmesi için, her beldede mantık bilen bir kimsenin bulunması gerekir. Dolayısıyla dinin şiarlarının devamlılığı, akâidinin korunması ile olur; bu da ancak mantık sayesinde tamamlanır.

Mesele: [Tasavvur ve Tasdik Üzerine]

[481] Mantıkçılar (kavim) ilmi, tasavvur ve tasdik diye taksim etmiş ve bu ikisinin hakikat bakımından birbirinden ayrı iki tür olduğunu söylemiştir. Bir şeyin, başka bir şeye nispetini tasavvur ettiğinde ve bunlar hakkında şüpheye düştüğünde her iki şeyi ve aralarındaki nispeti kesin olarak bilirsin ve bu durumda sen bir tür bilgiye sahip olursun. Sonra şüphe ortadan kalkıp, aralarındaki nispetin (icab ya da selb) yönlerinden birine hükmettiğinde bu nispetin bulunması bakımından hakikati itibariyle ilkinden ayrı başka bir tür müstakil bilgi olduğunu bilirsin. Burada meşhur bir soru vardır: Onlar ilim ve mâlumun zât yönüyle bir, itibar yönüyle birbirinden farklı olduğunu beyân etmişlerdir.

وكون الترتيب الواقع في تلك المبادئ بديهيّ الإنتاج كالهندسيّات والحسابيّات ولا احتياج لها إلى المنطق. وإنما الاحتياج للقسم الأول بالنظر إلى الأوساط وأما[١] المؤيّد من عند الله بالقوّة القدسيّة فهو لا يحصل العلوم بالنظر بل بخاصية تكفيه مؤنة الكسب. فنسبته إلى أصحاب النظر بقوانين المنطق نسبة البدوي إلى المتعرّب بالنحو، ونسبة الشاعر بالطبع إلى الشاعر بالعروض.

مسألة: [في حكم معرفة المنطق]

[٤٨٠] اتفق العلماء على[٢] أنّ معرفة المنطق واجبة وفرض لكن اختلفوا في أنها فرض عين أم فرض كفاية. فذهب جماعة إلى الأول واحتجّوا بأنّ معرفة الله واجبة وفرض عين اتّفاقًا. وأنها لا تحصل إلا بالنظر الصحيح والعلم بصحّته إنما يحصل بالمنطق فيكون معرفته واجبة وفرض عين. وذهب جماعة إلى الثاني وقالوا معرفة الله قد تحصل بغير النظر الصحيح أيضًا كالإلهام والتصفية والتعليم، لكن لا بد في كل بلدة ممّن هو عالم به لرفع الشكوك والشبه الموردة لإيقاع الوهن في عقائد المسلمين فإقامة شعائر الدين بحفظ عقائدهم لا يتّم إلا به.

مسألة: [في التصور والتصديق]

[٤٨١] القوم قسّموا العلم إلى التصور والتصديق وقالوا هما نوعان متمايزان بالحقيقة. فإنّك إذا تصورتَ نسبة أمر إلى آخر وشككتَ فيها، فقد علمتَ ذينك الأمرين والنسبة بينهما قطعًا فلك في هذه الحالة نوع من العلم. ثم إذا زال الشكّ وحكمتَ بأحد طرفي النسبة بينهما فقد علمتَ تلك النسبة نوعًا آخر من العلم ممتازًا عن الأول بحقيقته وحدانًا.[٣] وههنا سؤال مشهور وهو أنهم صرّحوا بأنّ العلم والمعلوم متّحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار،

١ ط: وإنما.
٢ ط: إلى.
٣ س: وجدانا.

Aynı şekilde tasavvurun herhangi bir sınırlaması olmayıp her şeyle, hatta tasdikle dahi bağlantılı bir şey olduğunu beyân ettiler. Buna göre tasdiki tasavvur etmenin sûretinde tasavvur ve tasdikin bizzat tek bir şey olması gerekir. Yine bu nispetin, tasavvurî bilgiye taalluku itibariyle tasavvurî bilgiyle aynı ve tasdikî bilgiye taalluku itibariyle de tasdikî bilgiyle aynı olması gerekir. Dolayısıyla tek bir şeyin açıklayıcı söz/tariften elde edilmiş tasavvurî bilgi ile hüccetten elde edilmiş nispetin gerçekleşmesiyle birlikte bi'z-zât tek/bir olması gerekir. Bundan dolayı tasavvur ve tasdikin bi'z-zât tek bir şey olması gerekir, her ne kadar bir şeyin bi'z-zât birbirinden farklı olmakla birlikte bi'z-zât tek bir şey olması zorunlu olarak imkânsız olsa da.

[482] Bazı fâzıl kimseler özetle buna şöyle cevap verdiler: İlim ile mâlumun aynı şey olmasından maksat, ilmin ilim olması haysiyetinden sarf-ı nazar edilmesiyle beraber mâlumla aynı şey olduğudur. İlim olması bakımından ilim ele alındığında ise ilim mâlumdan farklı olur. Zira zihnî arazlar ve aklî müşahhaslar mâlumdan farklı olarak, ilimde muteberdir ve onun bir cüzüdür, zira bu cüz ya hâricî arazların itibara alındığı hâricî bir şeydir veya özdeşliği yönüyle mahiyettir. Bu ikisinden hangisi olursa olsun, bu ikisi zât bakımından aynı şey olmaz; zira belli bir mevsûf ve sıfattan bileşik olan toplam, bu mevsûf ve başka bir sıfattan bileşik toplamdan farklı olur ve bu, sırf bu mevsûf için söz konusudur. Yapı ustası Zeyd, sırf Zeyd'den ve marangoz Zeyd'den farklıdır; yani birinci toplam, ikinci toplamdan ve onun parçasından farklıdır. Tasdikin tasavvuru sûretinde tasavvurun tasavvur oluşundan sarf-ı nazar edilerek tasavvurun zâtı tasdikin zâtıyla aynı olur. Tasavvurun sûretinde tasavvurun özüyle birleşen bir tasdik vardır. Bu, tasdikin zâtıyla birlikte bir tasavvur oluşunu dikkate alınmaması itibariyledir. Böylece bu, her ikisinin de hakikati itibara alındığında bizzat birbirinden ayrı olmalarına engel olmaz. İnşaatçı Zeyd'den inşaatçı olma vasfından sarf-ı nazar edildiğinde, marangoz olma vasfından sarf-ı nazar edilen marangoz Zeyd'le bizzat aynı olur. Zeyd ve yapı inşaatçılık niteliğinden birleşik toplam, Zeyd ve marangoz olma vasfından birleşik toplamdan farklıdır. Bu cevaptaki zorlama açıktır.

وصرّحوا أيضًا بأنّ التصور أمر لا حجر[1] فيه يتعلق بكل شيء حتى بالتصديق ففي صورة تصور التصديق يلزم اتّحاد التصور والتصديق بالذات. وأيضًا يلزم أن يكون النسبة باعتبار تعلق العلم التصوري عين العلم التصوري وباعتبار تعلق العلم التصديقي عين العلم التصديقي. فيلزم أن يكون شيء واحد متّحدًا بالذات مع العلم التصوري المكتسب من القول الشارح ومع إيقاع النسبة المكتسبة بالحجة. فمن هذا يلزم أن يكون التصور والتصديق متّحدين بالذات ضرورة استحالة أن يكون الشيء الواحد متحدًا بالذات[2] مع المتغايرين بالذات.

[٤٨٢] وأجاب عنه بعض الفضلاء بما حاصله أنّ المراد باتّحاد العلم مع المعلوم أنّ ما هو علم[3] فمع قطع النظر عمّا اعتبر في كونه علمًا متّحد[4] مع المعلوم. وأما من حيث هو علم فمباين للمعلوم لأنّ العوارض الذهنية والمشخّصات العقلية معتبرة في العلم وجزء منه بخلاف المعلوم. فإنه إما الأمر الخارجي فيعتبر فيه العوارض الخارجية أو الماهية من حيث هي هي وأيًّا ما كان لا يتّحدان ذاتًا ضرورة مغايرة المجموع المركّب من موصوف وصفة للمجموع المركّب من ذلك الموصوف وصفة أخرى، ولذلك الموصوف فقط. فإن زيدًا البنّاء مباين لزيد فقط، ولزيد النجّار أعني المجموع الأول مباين للمجموع الثاني ولجزئه. ففي صورة تصور التصديق يتّحد ذات التصور مع قطع النظر عمّا اعتبر في كونه تصورا مع ذات التصديق. كذلك وهذا لا ينافي أن يكونا متباينين بالذات إذا أخذا مع ما اعتبر في حقيقة كل منهما. فإنّ زيدًا البنّاء إذا قطع النظر عن كونه بنّاءً متّحد بالذات مع زيد النجار مع قطع النظر عن وصف كونه نجّارًا. وأما المجموع المركّب من زيد ووصف البنّاء فمباين للمجموع المركّب منه ومن وصف النجار، ولا يخفى ما في هذا الجواب من التعسّف.

---

١ ف، م: لا حجة؛ س: لا حجز.
٢ م – ضرورة واستحالة أن يكون الشيء الواحد متحدا بالذات.
٣ ع + مع قطع النّظر.
٤ س: متحدا.

[483] Bu soruya cevap olarak aralarındaki ilişkiye dayanarak ben şunu söylerim: Tek bir mahal üzerinde peş peşe gelen arazlar arasındaki tekâbuliyet ve farklılık, ancak mahallin bu arazlarla nitelenmesinin kaynağı olan aslî varlık itibariyledir; zarurî olarak zıllî/gölgemsi varlık itibariyle değil. Biz siyahlık ve beyazlığı düşünürüz ve zihinde bunlar birlikte bulunur; dış dünyada ise bunların ikisinin tek bir mahalde birlikte bulunması imkânsızdır. Tasavvur ve tasdik zihnî varlıklardan olsa da, bunlar zâtları bakımından ancak zihinde ortaya çıkar ve böylece zihin tasavvur edici ve tasdik edici olur. Bu itibarla zâtî bir ayrılıkla birbirinden ayrışır. Tasavvur her ikisine de bağlı olduğu hâlde bazen her ikisi de sûretleri ile zihinde ortaya çıkar. Böylece zihin tasdikin tasavvurunun sûretinde tasdik edici değil, tasdiki tasavvur edici olur. Zira tasdik eden kimse tasdiki tasavvur eden değil, tasdiki elde edip, onunla nitelenen kimsedir. Nitekim cömert de cömertliği tasavvur eden değil, cömertliğin kendisinde ortaya çıktığı kimsedir.

Mesele: [Tasavvur ve Tasdikin Birbirinden Elde Edilmesinin İmkansızlığı Üzerine]

[484] Mantıkçılar arasında meşhur olduğu üzere, tasavvur ve tasdikin, birbirinden elde edilmesi imkânsızdır. Onlar buna dair bir burhan da getirmezler. İbn Sînâ *eş-Şifa*'da tasdikin tasavvurdan elde edilemeyeceğini delillendirmeye çalışmış ve demiştir ki: Tasavvur edilen bu müfret var olan bir şey olsun veya olmasın tasdik ifade ettiğinde, bu tasdiki mucib değildir. Zira bir şeyin hâli varlığı ve yokluğu itibariyle değişmiyorsa, bu takdirde o tasdik için illet olmaz. Şayet varlığını vermede bir katkı söz konusuysa, bu durumda o şey müfret değil bir önerme olur ve buna şöyle itiraz edilir: İlkin tasavvur ifade etmesi itibariyle o, nakzedilir; zira öncüller bunlar için geçerlidir. İkinci olarak, biz bu müfredin ayniyle tasavvur ifade ettiğinde olduğu gibi varlığını tasdik etmeksizin onun zihnî varlığı itibariyle bazen tasdik ifade etmesini tercih ederiz.

[٤٨٣] وأقول في الجواب قد تقرر فيما بينهم أنّ التقابل والتباين بين الأعراض المتعاقبة على محل واحد إنما هو باعتبار الوجود الأصلي الذي هو منشأ اتصاف المحل بها لا الوجود الظلّي ضرورة. أنّا نتصور السواد والبياض فيجتمعان في الذهن، وأما في الأعيان فيستحيل اجتماعهما في محل واحد. فالتصور والتصديق وإن كانا من الموجودات الذهنية إلا أنهما قد يحصلان في الذهن بذاتهما فيصير الذهن متصورا ومصدقًا،[١] وبهذا الاعتبار يتباينان تباينًا ذاتيا. وقد[٢] يحصلان فيه بصورتهما بأن يتعلق التصور بهما فيكون الذهن في صورة تصور التصديق متصورا للتّصديق لا مصدّقًا. لأن المصدِّق مَن حصل فيه التصديق واتّصف به لا[٣] مَن تصور التصديق، كما أنّ الكريم مَن حصل فيه الكرم لا مَن تصوره.

مسألة: [في أنّ اكتساب كل من التصور والتصديق من الآخر ممتنع]

[٤٨٤] قد اشتهر بين المنطقيين أنّ اكتساب كل من التصور والتصديق من الآخر ممتنع، ولم يقيموا على ذلك برهانًا. والشيخ في **الشفاء** حاول أن يستدل على أنّ التصديق لا يكتسب من التصور فقال: إذا كان هذا المفرد المتصور سواء كان موجودًا أو لا[٤] مفيدًا للتّصديق فهو ليس موجبا له، لأن ما لا يختلف حال الشيء بوجوده وعدمه فهو ليس علة له وإن كان لوجوده مدخل في الإفادة فلا يكون مفردًا بل قضيّةً ويرد عليه: أما أولا فلأنه منقوض بإفادة التصور فإنّ المقدمات جارية فيها، وأما ثانيًا فلأنّا نختار أنّ هذا المفرد بوجوده الذهني ربّما يفيد التصديق من غير أن يصدق بوجوده فيه كما في إفادة التصور بعينه.

١ ط: متصدقا.
٢ س – وقد.
٣ ط – لا.
٤ ط – لا.

Mesele: [Bir Şeyi Künhü İtibariyle Tasavvur Etmenin Anlamı Üzerine]

[485] Bir şeyi künhü itibariyle tasavvur etmenin anlamının bizzat o şeyin zihinde temessül etmesinden ibaret olduğu tartışmasızdır. Nitekim ayna ve aynada görülen şey zâtı itibariyle aynıdır. İhtilaf sadece, bir şeyi belli bir yönü itibariyle tasavvur etmede ortaya çıkar. Bu konuda kudemâ ve muhakkiklerin görüşü şöyledir: Bunun, yani bir şeyi belli bir vechi itibariyle tasavvur etmenin mânası o şeyin zihinde temessül etmesi değil, aksine zihinde ona uygun gelecek yönün temessül etmiş olmasıdır. Fakat zihin, bu vecih sayesinde o veçhe sahip bu şeye yönelir. Dolayısıyla ayna ile aynada görülen şey bi'z-zât farklı, bi'l-araz birdir. Şu hâlde bir yönü tasavvur etmekle, bir şeyi belli bir yönü itibariyle tasavvur etmek arasındaki fark itibarîdir. Zira ikisinde de tasavvur edilen şey vecihten başka bir şey değildir. Ancak o vecih sahibiyle bilaraz aynı olacak şekilde gerçekleşen bir tasavvurdur. Oysa birincide durum farklıdır.

[486] Müteahhirûn ise şu görüştedir: Zihinde temessül eden şey o veçhe sahip olan şeydir; vecih ise o şeyin temessül etmesinin bir aletidir. Buna göre ikisi arasındaki fark bi'z-zâttır. Dahası müteahhirûnun söylediği gibi: "Vechi tasavvur etmekle, vecih itibariyle tasavvur etmek arasındaki fark bi'z-zâttır" veya mütekaddimînin söylediği gibi "bilitibardır" ihtilafından birtakım sonuçlar ortaya çıkar. Bunlardan biri de şudur: Müteahhirûnun görüşüne göre mahsura önermelerdeki hüküm mefhuma dönüktür. Fakat veçhin zihindeki varlığı sebebiyle yani varlığından hareketle hariçteki fertlerle arazlarının bir olmalarına binaen mahsûr önermelerde hüküm mefhumdan fertlere sirayet ediyor. Bunun açıklaması şöyledir: Vechi doğrulayan şey hariçte iki şekilde var olur. Birincisi; vechi doğrulayan şeyin bu vecihle bilaraz birleşecek ve ondan soyutlanması doğru olacak bir şekilde dışarıda mevcut olmasıdır. Tıpkı Zeyd'in gülücü olması durumu gibi. İkincisi ise, onunla birleşmesi ve ondan soyutlanması mümkün olmayacak bir biçimde hariçte var olmasıdır. Tıpkı Zeyd'in gülücü olmaması durumu gibi. Aynı şekilde, arazî vecih bazen bilaraz sadık olduğu şeyle birleşecek vecihte zihinde mevcut olur ve bu itibarla o, mahsura ve mühmele önermelere mevzu olur.

مسألة: [في معنى تصور الشيء بالكنه]

[٤٨٥] لا خلاف في أنّ معنى تصور الشيء بالكنه أن يكون هو بنفسه متمثّلًا في الذهن. فالمرآة والمرئي فيه متّحدان بالذات. وإنما الخلاف في تصور الشيء بالوجه. فذهب القدماء والمحققون إلى أنّ معناه أن لا يكون هو متمثّلًا فيه بل يكون المتمثّل فيه هو الوجه الصادق عليه لكن يتوجّه النفس به إلى ذلك الشيء ذي الوجه فالمرآة والمرئي فيه مختلفان بالذات متّحدان بالعرض. فعلى هذا يكون الفرق بين تصور الوجه وبين تصور الشيء بالوجه بالاعتبار. لأنّ المتصور ليس إلا الوجه إلا أنه تصور[١] في الثاني على نحو يتّحد بالعرض مع ذي الوجه بخلاف الأول.

[٤٨٦] وذهب المتأخّرون إلى أنّ المتمثّل في الذهن هو ذو الوجه، والوجه آلة لتمثّله وعلى هذا الفرق بينهما بالذات. ثم إنه يتفرّع على الخلاف في أن الفرق بين التصور بالوجه وبين تصور الوجه بالذات كما هو راي المتأخّرين أو بالاعتبار[٢] كما هو راي المتقدّمين أمور منها أنّ الحكم في القضايا المحصورة على هذا الراي على المفهوم لكن على وجه[٣] يسري الحكم عليه على الأفراد بأن يكون وجود الوجه في الذهن على وجه يتّحد مع تلك الأفراد بالعرض. وتوضيحه أنه كما أنّ ما[٤] صدق عليه الوجه يوجد في الخارج على وجهين: أحدهما أن يوجد فيه على نحو يتّحد مع ذلك الوجه بالعرض ويصحّ انتزاعه عنه[٥] كما إذا كان زيد ضاحكًا. وثانيهما أن يوجد فيه على نحو لا يتّحد معه ولا يصحّ انتزاعه عنه كما إذا لم يكن زيد ضاحكًا.[٦] كذلك الوجه العرضي قد يوجد في الذهن على وجه يتحد مع ما صدق هو عليه بالعرض، وهو بهذا الاعتبار تصير موضوعًا للقضيّة المحصورة والمهملة.[٧]

---

١ س: الصور.
٢ ر: باعتبار.
٣ س: الوجه.
٤ م: إذا ما.
٥ ع: منه.
٦ ر: فهاحكا.
٧ ع – والمهملة.

Bazen de arazî vecih hiçbir şekilde birleşmeyecek biçimde zihinde mevcut olur. O bu itibarla tabiî önermeye mevzu olur. Birinci görüşe gelince mahsura önermelerde hüküm fertlere dönüktür. Çünkü onlar bu görüşe göre kastedilen ve tasavvur edilen şeylerdir. Birinci görüşün aksine ikinci görüşe göre resm ile tarif, bir şeyin hakiki tarif edicisi sayılmaz. Tanımlamadan önce tarife konu olan şeyin arazî vechinin bilinmesi yeterli olmadığı gibi, sadece cinsi ve sadece faslı itibariyle bilmek de yeterli değildir. Zira bu durumda mutlak meçhulü hakikat olarak talep etmiş oluruz. Oysa onu daha önceden icmalî olarak tasavvur etmek gereklidir. Daha sonra had yoluyla tafsili talep edilir. Meşhur olduğu üzere tafsilî tasavvur, icmalî tasavvurun ortaya çıkışına vesile olamaz. Yine ikinci görüşe göre şüphesiz ki, ilim mâlumla bizzat birleşir. Buradaki ihtilaf ancak birinci görüşten kaynaklanmaktadır.

Mesele: [Yüklemin Yorumundaki İhtilaf Üzerine]

[487] "Yüklem"in yorumunda ihtilaf edilmiş ve denmiştir ki, yüklem mefhumda farklı olan iki şeyin hüviyyet hasebiyle bir olmasıdır. Tıpkı "Zeyd kördür" denilmesinde olduğu gibi, hâricî varlıklara hamledilen yokluğa ilişkin durumlarla bu görüş nakzedilmiştir. Zira yokluklar için bir hüviyet yoktur. Kimileri yüklemin mefhumda farklı olan iki şeyin zât itibariyle bir olması, yani birbirine uygun gelmesidir, demişlerdir. Yokluğa ilişkin mefhumların var olanlara uygun gelmesi câizdir. Dahası "Doğruluktaki ittihadın bütünde bizzat olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Muhakkikler yüklemin zâtî şeylerde bizzat, arazî şeylerde bilaraz ittihadden ibaret olduğunu düşünmektedir. Diğerleri, mahmûlün zâtî yahut arazî olması fark etmeksizin, yüklemin mutlak olarak bizzat ittihat olduğunu düşünmektedirler.

[488] Muhakkiklerin görüşüne şöyle itiraz edilmiştir: Bu görüş hayvanın insanla bir olması ve hayvanın insana yükleminin bizzat olmasını gerektirir, insanın hayvanla olan birliği bizzat değil bilarazdır.

وقد يوجد فيه على نحو[١] لا يتّحد معه أصلًا.[٢] وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعًا للقضيّة الطبيعيّة هذا. وأما على الراي الأول فالحكم في المحصورات على الأفراد لأنها المقصودة[٣] والمتصورة على هذا الراي. ومنها أن التعريفات الرسميّة على الراي الثاني ليست معرّفات حقيقيّة للشّيء المعرّف بخلاف الراي الأول. ومنها أنّ في صورة التحديد لا يكفي معرفة المعرّف بالوجه العرضي قبل التحديد ولا بالجنس وحده ولا بالفصل وحده.[٤] لأنه يلزم طلب المجهول المطلق حقيقة بل لا بد من تصوره قبله بالإجمال. ويطلب بالحدّ تفصيله لا أن يصير التصور التفصيلي وسيلة إلى حصول التصور الإجمالي كما هو المشهور وأيضًا على الراي الثاني يتّحد العلم مع المعلوم بالذات لا محالة وإنما الخلاف على الراي الأول.

مسألة: [في اختلاف تفسير الحمل]

[٤٨٧] اختلفوا في تفسير الحمل فقيل هو اتّحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الهويّة. ونقض بالأمور العدميّة المحمولة على الموجودات الخارجية، كما في زيد أعمى إذ لا هويّة للعدمات.[٥] وقيل هو اتّحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الذات أعني ما صدق[٦] عليه ويجوز صدق[٧] المفهومات العدميّة على الموجودات. ثم اختلفوا في أنّ الاتّحاد في الصدق بالذات في الكل أو لا. فذهب المحققون إلى أنّ الحمل هو الاتّحاد بالذات في الذاتيات وبالعرض في العرضيّات. والآخرون إلى أنه الاتّحاد بالذات مطلقًا سواء كان المحمول ذاتيا أو عرضيًّا.

[٤٨٨] وقد أورد على ما ذهب إليه المحققون أنه يلزم على هذا أن يكون اتّحاد الحيوان مع الإنسان وحمله عليه بالذات واتّحاد الإنسان مع الحيوان بالعرض لا بالذات.

---

١ ع: وجه.
٢ ع – أصلا.
٣ ر – المقصودة.
٤ ط – وحده.
٥ ط: للعدميات.
٦ ع: ما صدقا.
٧ ع: حمله.

Zira tür, cins ile fasla nispetle arazîdir. Aynı şekilde, bu görüş hayvanın nâtık ile ittihadının bilaraz olmasını gerektirir ki, bu açıktır ve bizzattır. Zira her ikisinin de insanla ittihadının bizzat olması zorunludur.

[489] Bu itiraza şöyle cevap verilir: İnsanla ittihat eden hayvan ancak nâtık şartını taşıyan hayvandır ve bu, insanın kendisidir. Şartsız alınan hayvan yüklemi ise zımnen ve kendisiyle ittihat eden tür itibariyle insana yüklem olur. Nitekim ona yüklenen nâtık da hayvan şartıyla olan nâtıktır ve bu, insanın kendisidir. İnsanın ittihat ettiği şey nâtık şartıyla hayvan, hayvan şartıyla nâtıktır. Böylece bu açıklamamıza göre yukarıda ortaya çıkan itirazlar ortadan kalkmış olur.

Mesele: [Zihnî Terkip Üzerine]

[490] Bil ki *el-Muhâkemât* eserinin müellifi Kutbuddîn Râzî yüklem olan cüzlerden oluşan zihnî terkibin dışarda hâricî terkib olmadığı müddetçe gerçekleştiğini düşünmüştür. Muhakkik Seyyid Şerif Cürcânî (ks) bu hususta ona tâbi olmuştur. Onun bu konuda getirdiği delillendirmenin özeti şöyledir: Beden ve nefs-i nâtıkadan veya hakiki terkibin maddî ve mücerret şeyden oluşmamasına binaen, beden ve insani türsel sûretten dışarda bileşik olan insanda terkip gerçekleşmiş olsaydı, insanın iki tane tam tanımının olması gerekirdi. Zira cins ve fasılla, yani nâtık hayvan olarak tanımlanmasının sıhhatinde şüphe olmadığı gibi, madde ve sûret itibariyle tanımlanması da doğrudur. Çünkü Şeyh İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Meşrikıyye*'de açıkladığı üzere, hâricî cüzlerin toplamıyla yapılan tarif tam tanımlamadır. Çünkü onun dışarda başka bir parçası bulunmaz. Ayrıca madde ve sûretin cins ve faslın aynı olmadığı mâlumdur. Nasıl olsun ki, her ikisi de yüklem değildir. Cins ve fasıl ise yüklem olan cüzlerdendir.

لأنّ النوع عرضيّ بالنسبة إلى الجنس والفصل. وأيضًا يلزم أن يكون اتّحاد الحيوان مع الناطق بالعرض وهو ظاهر وبالذات أيضًا ضرورة اتّحاد كل منهما مع الإنسان بالذات.

[٤٨٩] والجواب أنّ الحيوان الذي يتّحد مع الإنسان إنما هو الحيوان بشرط الناطق وهو عين الإنسان. والحيوان لا بشرط إنما يحمل عليه في ضمنه وباعتبار نوع اتّحاده معه. وكذا الناطق المحمول عليه إنما هو الناطق بشرط الحيوان وهو عين الإنسان. واتّحاد الإنسان إنما هو مع الحيوان بشرط الناطق ومع الناطق[١] بشرط[٢] الحيوان أيضًا، وبما قررنا يظهر اندفاع الإيراد.

مسألة: [في التركيب الذهني]

[٤٩٠] اعلم أنّ صاحب **المحاكمات** ذهب إلى أن التركيب الذهني من الأجزاء المحمولة إنما يتحقق فيما إذا لم يكن هناك تركيب خارجي. وتبعه المحقق الشريف قدس سره وحاصل ما استدل به عليه، أنه لو تحقق التركيب في الإنسان المركّب في الخارج من[٣] البدن والنفس الناطقة أو من البدن والصورة النوعيّة الإنسانية بناءً على أنه لا يتحقق التركيب الحقيقي من المادّي والمجرّد، فيلزم أن يكون له حدّان تامّان، إذ لا شك في صحة تحديده بالجنس والفصل أعني الحيوان الناطق. وكذا يصحّ تحديده[٤] بالمادّة والصورة إذ قد صرّح الشيخ في **الحكمة المشرقيّة** أنّ التعريف بمجموع الأجزاء الخارجية تحديد[٥] تامّ إذ لم يبق له جزء آخر. ثم من المعلوم أنّ المادّة والصورة ليستا نفس الجنس والفصل، كيف وهما غير محمولين والجنس والفصل من الأجزاء المحمولة.

---

١ ط – بشرط الحيوان... ومع الناطق.
٢ م – بشرط.
٣ ط – من.
٤ ع – بالجنس أو الفصل أعني الحيوان النّاطق وكذا يصح تحديده.
٥ ر: تجديد.

Aynı şekilde madde ve sûret mücerret mahiyet[1] olarak alınır. Cins ve fasıl ise mutlak mahiyet[2] olarak alınır. Muhakkik Seyyid Şerîf buna ilaveten şunu söylemiştir: Zarurî olarak mâlumdur ki, örneğin beden gibi Zeyd'den ayrı olan bir maddenin, hiçbir itibar dikkate alınmaksızın Zeyd'e yüklem olması mümkün değildir. Bunun cevabı şudur: Cins olması itibarıyla hayvan, insanın cüzü değildir; yine fasıl olması itibarıyla nâtık da insanın cüzü değildir. Şu hâlde insan açıktır ki, ne hariçte ne de zihinde bu ikisinden bileşik değildir. Çünkü insan zihinde, aklî olan madde ve sûretten bileşiktir. Tanımlama ancak aklî olan madde ve sûretten oluşan bir hakikat olup, hakikatin hariçte var olup olmaması müsavîdir. Zira tanımlama ancak tanımlananın cüzleri olması ve tanımlanan şeyin hakikatine dâhil olması itibarıyla cüzlerle yapılır. Oysa cins ve fasıl, cins ve fasıl olması itibarıyla cüzlerden değildir. Ancak ikisi mücerret mahiyet olarak itibara alınırsa her ikisi de cüz olur. Bir şey olarak itibara alınırsa her ikisi de aynı olur. Şu hâlde insan terimi aklın cins olan hayvana ve fasıl olan nâtıka değil, mutlak mahiyet olarak hayvana ve mutlak mahiyet olarak nâtıka ayrıştırdığı bir şeydir.

[491] Haddî tarifin bu ikisi ile olabileceğini düşünen gruba gelince, bunu zât itibariyle cinsin maddeyle, faslın da sûretle bir oluşunu itibara olarak yapmışlardır. Zira mutlaklık ve soyutlanma yönü cins ve maddede itibara alınmaz. Üstelik cins, zâtına hiçbir kayıt zâtına dâhil olmaksızın, hayvandan başka bir şey değildir. Aynı şekilde madde, gerçekte tecerrüt kaydının bulunması itibara alınmaksızın, hayvandır. Bu ikisi itibar bakımından farklı olsalar da mahiyet bakımından birdir. Birisinin tanımda itibara alınması, diğerinin itibara alınmasıyla aynı güçtedir. Hâricî bileşiklerdeki aklî madde, hâricî maddenin aynısıdır ve sûret de bunun gibidir. Dolayısıyla bir şeyin iki tam tanımının olması gerekmez. Bu, hariçteki tabiî küllînin varlığının, aynıyla şahıslarının varlığının hakikati olduğunu söyleyen muhakkiklerin görüşüdür.

1 Mücerret mahiyet: Bi-şarti la şey yani bir şeyin sadece zihinde varlığının dikkate alınması.
2 Mutlak mahiyet: La bi- şarti şey, yani bir şeyin varlığının hem zihinde hem de dış dünyada dikkate alınmaması.

وأيضًا المادّة والصورة مأخوذة بشرط لا شيء، والجنس والفصل مأخوذان لا بشرط شيء. وزاد عليه المحقق الشريف قدس سره وقال من المعلوم ضرورة أنّ المادّة كالبدن مثلًا المباين لزيد لا يمكن حمله على زيد بايّ اعتبار أخذ. والجواب أنّ الحيوان من حيث إنه جنس ليس جزءً للإنسان وكذا الناطق من حيث إنه فصل ليس جزء له. فالإنسان ليس مركّبًا منهما لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن أيضًا، إذ الإنسان مركّب في الذهن من المادّة والصورة العقليتين. فالتحديد حقيقة ليس إلا من المادّة والصورة العقليتين سواء كانت موجودة في الخارج أم لا. لأن التحديد إنما هو بالأجزاء من حيث هي أجزاء وداخلة في حقيقة الشيء المحدود. والجنس والفصل من حيث هي[١] جنس وفصل ليسا من الأجزاء بل إن اعتبرا بشرط لا شيء[٢] فكل منهما جزء. وإن[٣] اعتبرا بشرط شيء فكل منهما عين. فالإنسان إنما يحلّله العقل إلى الحيوان بشرط لا شيء، وإلى الناطق بشرط لا شيء لا إلى الحيوان الجنس والناطق الفصل.

[٤٩١] وأما أنّ[٤] القوم جوزوا التعريف الحدّي بهما فباعتبار اتّحاد الجنس[٥] مع المادّة والفصل مع الصورة من حيث الذات إذ[٦] حيثية الإطلاق والتجرد ليسا بمعتبرين في الجنس والمادّة بل ليس الجنس إلا الحيوان بلا قيد داخل في ذاته. وكذا المادّة حقيقة ليست إلا الحيوان بلا اعتبار دخول قيد التجرد فيه. فهما[٧] متّحدان بحسب الماهية، وإن تغايرا بحسب الاعتبار. فاعتبار أحدهما في الحدّ في قوّة اعتبار الآخر فالمادّة العقلية في المركّبات الخارجية عين المادّة الخارجية. وكذا الصورة فلا يلزم أن يكون لشيء واحد حدّان تامّان، هذا على مذهب المحققين القائلين بوجود الكلي الطبيعي في الخارج حقيقة بعين وجود أشخاصه.

---

١ ط: هما.
٢ ر، ط، ف، م – شيء.
٣ ط: إن.
٤ ط – أن.
٥ ط – الجنس.
٦ م: أو؛ س: أن.
٧ ط: فيهما.

Hakikati bakımından onu nefyeden kimselere göre, mesela Zeyd haddizatında ancak beden ve nefisten ibaret bir şeydir. Nâtık olan hayvan ise Zeyd'den haddi zâtında selbedilmiştir; o ikisi levâhık cümlesindendir. İkisinin zâtî diye adlandırılması, zâtın kendinden çıkarılması itibarıyla sadece ıstılahtan ibarettir. Bu görüş *el-Muhâkemât* müellifinin de tercih ettiği görüşlerdendir. Onun görüşüne göre bir şeyin iki tanımının olması gerekmez. Üstelik bu görüşe göre hâricî varlığın tanımlanması ancak hâricî cüzlerle doğru olur. Aklî olan cüzlerin ise, ancak icmalî olarak düşünülen mürekkeb mefhumu tanımlanması doğru olur. Aklî mürekkep bu görüşe göre hâricî mürekkepten hakikat ve zât itibarıyla başkadır. "Zeyd'den ayrı olan bir bedenin başka bir itibarla ona hamledilmesi doğrudur şeklindeki bir görüş imkânsızdır" şeklinde Cürcânî'nin (ks) belirttiği görüşe gelince, burada şu husus söz konusu olur: Bir itibarla ayrı olan bir şeyin, başka bir itibarla yüklem olması imkânsız olsaydı iki fertte küllî mefhumun gerçekleşmesi de imkânsız olurdu. Zira Zeyd'de tahakkuk etmiş ve onunla bir şekilde ittihat etmiş olması itibariyle insan, cüz'îsi olmakla birlikte küllî durum üzeredir ve Amr olması itibarıyla Amr'a da yüklem olmakla birlikte Amr'dan da farklıdır. Küllî olarak düşünülmeksizin, cüz'î olması bakımından hakiki cüz'î fertlerini dışlar ki, bunda iki itibarın tahakkuku mümkün değildir. Küllî ise farklı cüz'îlerde mütekâbil sıfatlarla nitelenme özelliğindedir. Dolayısıyla o farklılık ve uyumla nitelenir. Zira ferdi niteleyen her şey, onunla ittihat etmesine binaen, ferdin zımnındaki tabiatı niteler. Cürcânî (ks) *Hâşiyetü'l-Metâli*'deki ilim bahsinde bunu açıklamıştır.

[492] Tahkik şudur ki aklî terkib ancak kendisinde hâricî terkibin bulunduğu şeyde hakikaten gerçekleşir. Bunu iyi öğren, zira dakik olan ve kabule layık olan budur.

وأما من ينفيه[١] حقيقة فعنده زيد مثلًا في حدّ ذاته ليس إلا البدن والنفس، وأما الحيوان الناطق فمسلوب عنه في حد ذاته بل هما من اللواحق، وتسميتها بالذاتي مجرّد اصطلاح من حيث إنهما منتزعان من نفس الذات[٢] وهذا[٣] المذهب مما اختاره صاحب **المحاكمات**. فعلى مذهبه لا يلزم تحقق حدّين لشيء واحد بل لا يصحّ تحديد الموجود الخارجي على هذا المذهب إلا بالأجزاء الخارجية. وأما الأجزاء العقلية فإنما يصحّ تحديد المفهوم المركّب منها الملحوظ على وجه الإجمال بها. والمركّب العقلي غير المركّب الخارجي عنده حقيقةً وذاتًا. وأما ما ذكره قدس سره من أنه يمتنع القول بأنّ البدن المباين لزيد يصحّ حمله عليه باعتبار آخر ففيه أنه لو امتنع أن يكون ما هو مباين باعتبار محمولًا باعتبار آخر امتنع تحقق مفهوم كلي في فردين منه.[٤] فإنّ الإنسان من حيث إنه متحقق في ضمن زيد ومتّحد معه اتّحادا ما على ما هو شان الكلي مع ما هو جزئي له مباين لعمرو مع أنه محمول على عمرو باعتباره من حيث هو، نعم الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي بلا اعتباره كليًا يحذف[٥] المشخّصات لا يمكن فيه تحقق الاعتبارين. وأما الكلي فمن شأنه الاتصاف بصفات متقابلة في ضمن جزئياته[٦] المتباينة فيتّصف بالتباين والتصادق، إذ كل ما يتّصف به الفرد يتّصف به الطبيعة في ضمن الفرد بناءً على اتّحادها.[٧] وقد صرّح به قدس سره في **حاشية المطالع** في بحث العلم.

[٤٩٢] والتحقيق أنّ التركيب العقلي إنما يتحقق حقيقة فيما فيه تركيب خارجي فاحفظه فإنه دقيق وبالقبول حقيق.

---

١ ر: منفية؛ س: نفيه، ع: بنفيه.
٢ س: الذاتي.
٣ ط: وهو.
٤ س: كل في هذين عنه.
٥ ع، م: بحذف؛ س: بجز.
٦ س: في جزئيات.
٧ م – الطبيعة في ضمن الفرد بناء على اتحادها.

2. Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara İlmi*

[493] Mantık gibi bu ilim de, bütün ilimlere hizmet eder. Zira bahis ve münazara, doğruyu ortaya koymak ve hasmı ilzam etmek için iki şey, [yani konu-yüklem, mukaddem-tâlî] arasındaki nispette bulunan iki yönü araştırmaktan ibarettir. İlmî meseleler, fikirlerin ve düşüncelerin eklenmesiyle günden güne artmaktadır. İnsanların zihin ve tabiatlarının dereceleri farklı olduğundan hiçbir ilim, görüşlerin karşı karşıya gelmesinden ve fikirlerin çatışmasından uzak değildir. Her iki tarafın da konuşmasının hedefi, cerh ve tadile, ret ve kabule dönüktür. Ancak bu, ehlince kabul görmüş muteber şartlara ve bu ilmin bağlı olduğu kurallara riayet etmek sûretiyle gerçekleşir. Aksi hâlde bu, duyulmadık bir büyüklenme/mükabere olur. Dolayısıyla makbul olanı makbul olmayandan ayırt edecek şekilde bahsin derecelerini tanıtan kurallar gereklidir. İşte bu kurallara âdâbü'l-bahs ilmi denir.

[494] Söze başlıyoruz ve diyoruz ki, bilgisi talep edilen bir konuya dair bir istidlalde bulunulduğunda hasım şu şekilde hareket eder: 1. İstidlal yapanın delilinde yer alan belli bir öncülü veya tamamını tafsilatıyla birlikte küçük, büyük veya her ikisini de kabul etmiyorum diyerek reddeder. 2. Bu delil bütün öncülleriyle birlikte doğru değildir, diyerek öncüllerin tamamıyla ilgili olan delilin geçersiz olduğunu iddia eder. 3. İstidlal yapanın iddiasını nakzeden bir delil ortaya koyar.

[495] İlki, bu disiplinin geleneğinde "men', münâkaza ve tafsilî nakız" olarak adlandırılır. Şayet hasım bu hususta sadece reddetmekle yetinirse, buna "mücerret men'" adı verilir ve men' olunan öncülün örtük iddiası da kabul edilmiş olur ve bunun için şahit ve delile ihtiyaç yoktur. Şayet hasım teberru/destek yoluyla men'i güçlendirecek bir şey ortaya koyarsa, buna "men'in senedi" adı verilir. Bu, ya men' olunan öncülün nakizine denk olacak şekilde men'e denk veya ondan daha umumî veya hususî olur.

---

* Çev. Ahmet Kamil Cihan- Salih Yalın

٢- علم آداب البحث والمناظرة

[٤٩٣] وهذا العلم كالمنطق يخدم العلوم كلها لأنّ البحث والمناظرة عبارة عن النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارًا للصّواب وإلزامًا للخصم. والمسائل العلمية يتزايد يومًا فيومًا بتلاحق الأفكار والأنظار فلتفاوت مراتب الطبائع والأذهان لا يخلو علم من العلوم عن تصادم الآراء وتباين الأفكار وإدارة[1] الكلام من الجانبين للجرح والتعديل والرد والقبول إلا أنه بشرائط معتبرة مشروطة وبرعاية الأصول منوطة[2] وإلا لكان مكابرةً غير مسموعة. فلا بد من قانون يعرّف به مراتب البحث على وجه يتميّز به المقبول[3] عمّا هو المردود، وتلك القوانين هي علم آداب البحث.

[٤٩٤] فنقول إن استدل على مطلوب[4] فالخصم إما أن يردّ مقدمة معيّنة من مقدمات دليل المستدل أو كلها على التفصيل بأن يقول لا أسلم[5] الصغرى أو الكبرى أو كليهما أو يدّعي فساد الدليل بجميع مقدماته بأن يقول هذا الدليل بجميع مقدماته غير صحيح أو يقيم دليلًا على نقيض ما ادّعاه المستدل.

[٤٩٥] والأول يقال له في عرف هذا الفنّ المنع والمناقضة والنقض التفصيلي، فان اكتفى الخصم فيه على مجرّد عدم[6] التسليم يسمى منعًا مجرّدًا ويقبل لأن ما له دعوى خفاء المقدمة الممنوعة، وهو لا يحتاج إلى شاهد ودليل. فإن أورد ما[7] يتقوّى به المنع على سبيل التبرّع يسمى سندًا للمنع. وذلك إما أن يكون مساويًا للمنع بأن يكون مساويًا لنقيض المقدمة الممنوعة أو يكون أعم أو أخص.

---

١ س، م: وإرادة.
٢ ر، ط – إلا أنه بشرائطَ معتبرة مشروطة وبرعاية الأصول منوطة.
٣ ط: قبول.
٤ س: في علم مطلوب.
٥ ف + أله.
٦ ف: عد.
٧ ط: أوردها.

Bu konuda men' yoluyla konuşmak asla fayda vermez. Zira istidlalde bulunanın görevi, denk bile olsa men' olunan öncülü ispat etmek ve ispatı gerektirmeyecek biçimde senede mani olmaktır. İptal yoluyla yapılan konuşma denk olduğunda fayda verir. Zira denk olan iki şeyden birinin butlanı, diğerinin de butlanını gerektirir. İki nakizin de birlikte kalkmasının imkânsız olması sebebiyle, men' olunan öncül ispat edilmiş olur.

[496] İkincisi, bu disiplinin geleneğinde "icmalî nakiz" olarak adlandırılır. Bu, delilin geçersiz olduğu iddiasından ibaret olduğu için, şahitsiz anlaşılmaz. Şahit ise ya delilin hükmünün çok gerisinde kalır ya da bir muhali gerektirir.

[497] Üçüncüsü, "muâraza" olarak adlandırılır. Bu üçü bir arada bulunursa tabiî olan tertip önce men', sonra nakiz, sonra muârazadır.

[498] Bil ki men'i kaldırmak, men' olunan öncülün ispatıyla olur ki, bu ya öncül hakkında bir delil getirmekle ya da iddia bedîhî olduğunda onun apaçıklığını ve men'i kabul etmeyeceğini iddia ederek olur veyahut bildiğin gibi denk olan senedi iptal etmek sûretiyle olur. İcmalî nakzın giderilmesi ise bazen men' yoluyla, bazen delili değiştirmek yoluyla olur. Muârazanın giderilmesi ise men' yahut icmalî nakız yoluyla olur, muâraza yoluyla olmaz. Çünkü muârazada gerekli olan şey, istidlal yapanın iddiasına ilişkin başka bir delilinin de olmasıdır. Muârız ise istidlalde bulunanın iddiasını nakzeden tek bir delil ortaya koyar. Dolayısıyla muâraza, "Bu iddiaya dair benim birçok delilim vardır." diyerek kalkmış olmaz. Bu onun iddiasının nakizine dair tek bir delildir.

Mesele: [Nakil ve İddia Hakkında Men'in Olmayışı Üzerine]

[499] Nakle ve iddiaya men' olunmaz, aksine birinciye, yani nakle tashih, ikinciye yani iddiaya eğer nazarî ise delil gerekir. Kazanılmamış tasavvurlardan birinin tahsilini hedefleyen hakiki tarife ki, bu ister isim hasebiyle had veya resm hasebiyle olsun yahut da hakikat itibariyle had veya resm olsun men' gerekmez.

فالكلام عليه بطريق المنع غير مفيد أصلًا. لأن وظيفة المستدل إثبات المقدمة الممنوعة ويمنع[1] السند ولو مساويًا لا يلزم ذلك الإثبات. وأما الكلام عليه بطريق الإبطال فيفيد إذا كان مساويًا لأن بطلان أحد المتساويين يستلزم بطلان الآخر، فيثبت المقدمة الممنوعة لاستحالة ارتفاع النقيضين.

[٤٩٦] والثاني يسمى في عرف هذا الفنّ نقضًا إجماليا. فهو لكونه عبارةً عن دعوى فساد الدليل لا يسمع بلا شاهد. والشاهد إما تخلّف الحكم عن الدليل أو استلزامه المحال.[2]

[٤٩٧] والثالث[3] يسمى معارضةً فإن اجتمعت[4] الثلاثة فالترتيب الطبيعيّ أن يقدّم المنع ثم النقض ثم المعارضة.

[٤٩٨] واعلم أنّ دفع المنع بإثبات المقدمة الممنوعة إما بالدليل عليها أو بدعوى بداهتها[5] وعدم قبولها المنع إن كان بديهيًا أو بإبطال[6] سنده المساوي كما عرفتَ. وأما دفع النقض الإجمالي فقد يكون بالمنع، وقد يكون بتغيير[7] الدليل. وأما المعارضة فدفعه إما بالمنع أو النقض الإجمالي لا بالمعارضة. لأنّ اللازم[8] منها أن يكون للمستدل دليل آخر على دعواه، والمعارض أورد دليلًا واحدًا على نقيض ما ادّعاه فلا يندفع معارضته بأن يقول لي دلائل كثيرة على الدعوى، وذلك دليل واحد على نقيضها.

مسألة: [في عدم المنع على النقل والمدّعي]

[٤٩٩] لا يمنع النقل ولا المدّعي بل يطلب تصحيح الأول والدليل على الثاني إن كان نظريا. وأما التعريف الحقيقيّ الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات سواء كان بحسب الاسم حدًّا كان أو رسمًا أو كان بحسب الحقيقة كذلك فلا يتّجه عليه المنع.

---

١ ع: وبمنع.
٢ ر، ط، ع: لمحال؛ س: بمحال.
٣ ف، م: والثّاني.
٤ ط: أجمعت.
٥ ر: بداتها؛ س: بذاتها.
٦ س: إبطال.
٧ ع: بتغيّر.
٨ س: ملايم.

Tarife kalkışan kimse, senin zihnine bir mefhumun veya bir mevcudun sûretini işleyen nakkaş konumundadır. Mesela o "insan, konuşan hayvan" dediğinde insanın nâtık hayvan olduğuna hükmetmeyi kastetmez. Aksi hâlde o tarif eden değil, tasdik eden olur. Bilakis o, insanı belirterek zihnini bir şekilde bildiğin şeye yöneltir, sonra daha mükemmel şekilde tasvir etmeye başlar. Tanımla tanımlanan arasında bir hüküm yok ki, men' olunsun. Dolayısıyla "Biz insanın nâtık hayvan olduğunu kabul etmiyoruz." demek doğru değildir. Bu nakkaşa nakşını kabul etmiyorum, demek gibidir. Zira anladığın üzere, her nakış herhangi bir durumdan haber verilmesi kastedilmediği müddetçe kendinde hata hükmünün vâki olmadığı bir nakıştır. Men', zımnî iddialar itibariyle hakiki hadlere ve resmlere yöneltilir. Bu da "Biz bunun insanın tanımı olduğunu yahut hayvanın onun cinsi olduğunu yahut nâtıkın onun faslı olduğunu vs. kabul etmiyoruz." diyerek olur. Çünkü bunlar zımnen ondan sâdır olan iddialardır ve hakkında delil istenmesi anlamında men'i kabul eder. Mevcut hakikatlerdeki men'in giderilmesi istendiğinde bu gerçekten zordur. Çünkü bu hakikatlerdeki zâtî niteliklerin arazi niteliklerden ayrılması güçtür, hatta faslın hâsseye benzemesinde olduğu gibi cinsin umumî araza benzemesinden dolayı bu neredeyse imkânsızdır. İtibarî kavramlarda ise men'in giderilmesi daha kolaydır. Nakız ve muârazanın her ikisi de mutlak olarak hadde yönelir. Örneğin "İlim, bilmek fiilinin hükümlerinin, mevsûfu için doğru olduğu bir şeydir." denildiğinde, "Bu, vâcib ve imkânsız şeyleri bilmekle nakzedilir", denir. Haddi yapan her ikisine ilişkin bilginin varlığını kabul ediyorsa kendi tanımının geçersizliğini ve nakşının fesadını itiraf etmiş olur, kabul etmiyorsa itiraf etmiş olmaz. İlmin, nefsin sükûnetini gerektiren bir inanç olduğu itirazıyla karşı çıkıldığı da söylenir. İkinci tanımı kabul ederse kendi tanımı bâtıl olur, etmezse bâtıl olmaz. Zira bu iki tanımın mefhumu arasında bir çekişme yoktur, aksine her birisinin kendi başına bir mefhumu vardır. Lafzın kendisi için konulduğu şeyin tayini kastedilen lâfzî tarif, men'i kabul eder. Mesela "Gazanfer aslandır" denilip, bununla "Lügat veya ıstılah olarak medlûlü kastedilir." denildiğinde olduğu gibi. Bu men' de ehlinden mücerret nakil yapmak sûretiyle giderilir.

لأنّ المتصدّي لهما بمنزلة نقّاش ينقش[1] لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود. فإنه إذا قال مثلًا الإنسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكم على الإنسان بكونه حيوانًا ناطقًا وإلا لكان مصدّقًا لا معرّفًا بل أراد بذكر الإنسان أن يتوجّه ذهنك إلى ما عرفته بوجه ما. ثم شرع في تصويره بوجه أكمل فليس بين الحدّ والمحدود حكم حتى يمنع. فلا يصحّ أن يقال لا نسلم أنّ الإنسان حيوان ناطق. فإنّ ذلك يجري مجرى أن يقال للنقّاش لا أسلم نقشك، فإنه كما ترى لأن كل نقش فهو في ذاته نقش لا يجري عليه التخطئة مالم يقصد فيه أنه حكاية عن أمر. نعم[2] يتّجه المنع على الحدود والرسوم الحقيقيّة باعتبار الدعاوى الضمنيّة بأن يقال لا نسلم أنّ هذا حد للإنسان أو أنّ الحيوان جنس له أو الناطق فصل له إلى غير ذلك. فإن هذه الدعاوي صادرة عنه ضمنًا وقابلة للمنع بمعنى طلب الدليل عليها. فإذا أريد دفعه صعب ذلك جدًّا في الحقائق الموجودة. لأن تميّز الذاتيات عن العرضيّات فيها متعسّر بل متعذّر لكون الجنس شبيهًا بالعرض العام والفصل بالخاصة. وأما في المفهومات الاعتباريّة فسهل هذا وأما النقض والمعارضة فيتّجهان على الحدّ مطلقًا فإذا قيل مثلًا العلم ما يصحّ من الموصوف به أحكام الفعل[3] يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات. فإن سلم الحادّ وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حدّه وفساد نقشه وإلا فلا. ويقال أيضًا هذا معارض بأنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فإن سلم الحدّ الثاني بطل حدّه وإلا فلا. إذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدّين بل كل منهما مفهوم على حدة.[4] وأما التعريف اللفظي الذي يقصد به تعيين[5] ما وضع له اللفظ كأن يقال الغضنفر الأسد وأريد أنّ هذا مدلوله لغة أو اصطلاحًا، فقابل للمنع يدفع بمجرّد نقل من أصحابه.[6]

---

١ ط: ينتقش.
٢ ط: يعم.
٣ ط: الفصل.
٤ ر، س: حده.
٥ س: تفسير.
٦ م + الله أعلم.

3. Hikmetü'l-İşrâk İlmi*

[500] Hikmetü'l-işrâk, İslâmî ilimlerden tasavvuf mertebesinde olan felsefî bir ilimdir. Tıpkı felsefî ilimlerden olan tabiî ve ilâhî hikmetin, İslâmî ilimlerden kelâm mertebesinde olması gibi. Bunun açıklaması şöyledir: Düşünen nefis için en büyük mutluluk ve en yüce mertebe, yaratıcının kemâl sıfatlarına sahip, noksanlıklardan münezzeh olduğunu ve ilk ve son yaratılışta ondan kaynaklanan eser ve fiilleri bilmektir ki kısaca bu, mebde ve meâdın bilgisidir. Bu bilgiye giden yol iki kısımdır: Birincisi nazar ve istidlal ehlinin, ikincisi ise riyazet ve mücahede ehlinin yoludur. İlk yola yönelenler eğer herhangi bir peygamberin dinine bağlı iseler, onlar kelâmcılar; bağlı olmayan kimseler ise Meşşâî hükemâdır; ikinci yola yönelenler riyazetlerinde şer'î hükümlere muvâfıklarsa onlar şeriata bağlı sûfîler, muvafık değillerse İşrâkî hükemâdır. Böylece her bir yola mensup iki grup vardır.

[501] İlk yolun neticesi nazarî kuvve itibariyle yetkinleşmek ve bu kuvvenin dört mertebesinde yükselmektir. Bu dört mertebe heyulânî akıl, bilfiil akıl, bilmeleke akıl mertebesi ve dördüncüsü de müstefâd akıl mertebesidir ki, o bu mertebelerin nihaî gayesidir. Zira o nefsin idrak ettiği nazarî konuların hiçbir şeyin gizli kalmayacak şekilde müşahedesinden ibarettir. Müstefâd aklın bu dünyada hiç kimsede bulunmayıp, ebedî dünyada bulunacağı söylenmiştir. Bedenlerinin örtüsünden sıyrılan ve ilgileri soyut şeylere yönelmiş olan bazı kimseler bunun dışındadır. Zira bu kimselerde bazen parlayan bir şimşek gibi bu şeylere ilişkin ışıltılar ortaya çıkar.

[502] İkinci yolun neticesi amelî kuvve itibariyle kemâle ermektir ve bu kuvvenin şu mertebelerinde yükselmektir: birincisi nebevî şeriatların ve ilâhî kanunların kullanılarak zâhirin arındırılmasıdır. İkincisi bâtının, kınanan huylardan ve kötü melekelerden arındırılmasıdır. Üçüncüsü nefsin şüphe ve evhamların kusurlarından arınmış kutsî sûretlerle bezenmesidir. Dördüncüsü Allah Teâlâ'nın cemâl ve celâline dikkatin yöneltilip, düşüncenin Allah'ın kemâline hasredilmesidir.

* Çev. Salih Yalın

٣- علم حكمة الإشراق

[٥٠٠] وهو من العلوم الفلسفيّة بمنزلة التصوف من العلوم الإسلاميّة كما أنّ الحكمة الطبيعيّة والإلهية منها بمنزلة الكلام منها. وبيان ذلك أنّ السعادة العظمى والمرتبة العليا للنّفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزّه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والأفعال في النشأة الأولى والآخرة، وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد. والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين: أحدهما طريقة أهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة أهل الرياضة والمجاهدات. والسالكون للطّريقة الأولى إن التزموا ملّةً من ملل الأنبياء فهم المتكلمون وإلا فهم الحكماء المشّاؤون؛ والسالكون للطّريقة الثانية إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية المتشرّعون وإلا فهم الحكماء الإشراقيّون، فلكل طريقة طائفتان.

[٥٠١] وحاصل الطريقة الأولى الاستكمال بالقوّة النظرية والترقّي في مراتبها الأربعة أعني مرتبة العقل الهيولاني والعقل بالفعل[١] والعقل بالملكة ورابعها مرتبة[٢] العقل المستفاد التي هي الغاية القصوى من تلك المراتب لكونها عبارة عن مشاهدة النظريات التي أدركتها النفس بحيث لا يغيب عنها شيء. ولهذا قيل لا يوجد المستفاد لأحد في هذه الدار بل في دار القرار اللّهم إلا لبعض المتجردين[٣] عن جلابيب أبدانهم وعلائقها المنخرطين في سلك المجرّدات، إذ[٤] قد يوجد لهم لمَعات من ذلك كبروق خاطفة.

[٥٠٢] وحاصل الطريقة الثانية الاستكمال بالقوّة العملية والترقّي في درجاتها التي أولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبويّة والنواميس الإلهية. وثانيها تهذيب الباطن عن الأخلاق الذميمة والملكات الرديّة. وثالثها تحلّي النفس بالصور القدسيّة الخالصة عن شوائب الشكوك والأوهام. ورابعها ملاحظة جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله.

---

١ ع: بالنقل.
٢ س – العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل بالملكة ورابعها مرتبة.
٣ م: المجردين.
٤ ع – إذ.

[503] Mâlumâtın sûretlerinin tıpkı müstefâd akılda olduğu gibi müşahede yoluyla kendisinden nefse taşması bakımından bu kuvvenin üçüncü derecesi nazarî kuvvenin dördüncü mertebesi ile ortak olsa da iki yönden bunlar birbirlerinden ayrılır. 1. Müstefâd akılda ortaya çıkan sûretler vehmin şüphelerinden uzak kalamaz. Zira kutsî sûretlerden farklı olarak vehmin, mübâhase yönteminde sûretleri kaplaması söz konusudur. Çünkü duyu kuvveleri burada aklî kuvvenin kullanımına verilmiştir, dolayısıyla kendisine hükmeden şeyle çatışma içerisinde olamaz. 2. Üçüncü mertebede nefse taşan şey, bazen birçok sûretten ibaret olur. Pisliklerden ve bedenle bağlantılı kirlerinden arınmak sûretiyle nefis bu sûretlerin kendisine taşmasına hazır olur. Tıpkı parlatılmış ve karşısına birçok sûreti barındıran bir şeyin konulduğu ayna gibi. Zira bu sûretlerden pek çoğu aynada görülür. Müstefâd akılda nefse taşan şey, bilinmeyene ulaşmak için tertip edilmiş olan bu ilkelere uygun bilgilerdir. Bu, bir bölümü parlatılan ve karşısında bulunan şeylerden ancak çok azını gösteren aynaya benzer.

Mesele: [Feleklerin Hareketinin Sebebi Üzerine]

[504] İşrâkîler her bir feleğin yüksek âlemden bir maşukunun olduğunu ve miktar ve cihet bakımından feleklerin hareketlerinin farklılığı sebebiyle bu maşukun diğer feleğin maşukundan başka olduğunu söylemişlerdir.[1] O maşuk, üstün/kahir bir nurdur ve felekle celâlini müşahede ettiği, bereketine ve nurlarına eriştiği Evvel Teâlâ arasında bir vasıtadır. Gurbet âleminde olduğumuzdan dolayı bu münasebetin hakikati bizce bilinemez olsa da, tıpkı nefsimizdeki coşkunun, bizi raksa ve alkışlamaya yönlendirmesi gibi her işrâkten bu işrâke uygun bir hareket doğar. Sonra felek her hareketle başka işrâklere hazır olur. Tıpkı insanın şeriat tarafından belirlenmiş ibadete dönük hareketlerle kutsî şevklere hazır oluşu gibi. Üstelik tecrîd ehlinden muhakkik kimseler bazen nefislerinde zorlayıcı, kutsî bir coşku müşahede ederler ve raksla, alkışla ve dönerek hareket ederler;

1 Bu ve ileride gelen açıklamalar için bk. Devvânî, Şevâkilu'l-Hûr fî-Şerhi Heyâkili'n-Nûr li's-Sühreverdî, Beytü'l-Varrâk, Bağdat 2010.

[٥٠٣] والدرجة الثالثة من هذه القوّة وإن شاركت المرتبة[١] الرابعة من القوّة النظرية في أنها تفيض على النفس منها صور[٢] المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد إلا أنها تفارقها من وجهين: أحدهما أنّ الحاصل في المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهميّة[٣] لأنّ الوهم له استيلاء في طريق المباحثة بخلاف تلك الصور القدسيّة. فإنّ القوى الحسية قد سخّرت هناك للقوّة العقلية فلا تنازعها فيما تحكم به. وثانيهما أنّ الفائض على النفس في الدرجة الثالثة قد يكون صورًا[٤] كثيرةً، استعدّت النفس بصفائها عن الكدورات وصقالتها عن أوساخ التعلقات لأن يفيض تلك الصور عليها كمرآة صُقّلت وحوذي[٥] بها ما فيه صور كثيرة فإنه يتراآي فيها ما يتّسع هي من تلك الصور. والفائض عليها في العقل المستفاد هو العلوم التي تناسب تلك المبادئ التي رتّبت معًا للتأدي للمبادي[٦] إلى مجهول كمرآة صُقِّل شيء يسير منها فلا يرتسم فيها إلا شيء قليل من الأشياء المحاذية لها.[٧]

مسألة: [في سبب حركة الأفلاك]

[٥٠٤] قال الإشراقيّون لكل فلك من الأفلاك معشوق من العالم الأعلى يغاير معشوق الآخر لاختلاف حركاتها قدرًا وجِهةً. وهو نور قاهر وواسطة بينه وبين الأول تعالى يشاهد جلاله وينال بركاته وأنواره. فينبعث من كل إشراق حركةً تناسب ذلك[٨] الإشراق. وإن كانت حقيقة تلك المناسبة مجهولة لنا ونحن في عالم الغربة[٩] كما يؤدّي طرب النفس فينا إلى الرقص والتصفيق. ثم إنه يستعد[١٠] الفلك بكل حركة لإشراق آخر كما أنّ الإنسان[١١] يستعدّ بالحركات العباديّة الوضعية الشرعية للأشواق القدسيّة؛ بل المحققون من أهل التجريد قد يشاهدون في أنفسهم طربًا قدسيًّا مزعجًا فيتحرّكون بالرقص والصفق والدوران

---

١ س: وان لا يشارك في المراقبة.
٢ س: فيها صورة؛ منه فيها صور.
٣ س: شبهات الوهية.
٤ س: اضوا.
٥ ط: وجوزي، ف: وجودي بها.
٦ ر، ط، ف – للمبادي؛ ع: المبادي.
٧ م + الله أعلم.
٨ ط: تلك.
٩ س: القربة.
١٠ ف: ليستعد.
١١ م – يستعد الفلك بكلّ حركة لإشراق آخر كما أن الإنسان.

Böylece herhangi bir sebep onların bu hâlini sona erdirinceye kadar bu hareketlerle başka nurların işrâk etmesine hazır hâle gelirler, tıpkı sâliklerin tecrübelerinin delâlet ettiği gibi. Semâʿın sırrı ve müteellihleri bunu prensip hâline getirmeye sevkeden şey işte budur. Hatta bu grubun bazı ileri gelenleri erbaînlerde sâlike açılmayan şeylerin bazen semâʿ meclisinde açıldığını söylemişlerdir. Eflâtun-u İlâhî'den nakledildiğine göre, kendisi dua etmek istediğinde kahır ve muhabbet gücünün kendisini hareket ettirmesini istediği şeye uygun bazı ezgileri işitmek sûretiyle nefis gücünü harekete geçirirdi. Kimi büyük sûfîler semâʿın, nefis kuvvetine nispetinin, çakılmış bir çakmağın ateşe nispeti gibi olduğunu söylemişlerdir. Bundan dolayı içlerindeki gizli şehvetleri tahrik edeceği için, mübtedilere ve cismanî lezzetlere dalan kimselere semâʿı yasaklamışlardır. İşrâkların yenilenmesinin devamlılığı hareketlerin yenilenmesiyle ve hareketlerin yenilenmesinin devamlılığı işrâkların yenilenmesiyle olunca bunun devri gerektirdiği söylenemez. Çünkü biz işrâktan kaynaklanan hareketin, işrâkı hazırlayan hareketten başka olduğunu söyleriz. Tahkik şu ki, felekler için tek olan, devamlı ve sürekli yenilenen bir işrâk vardır ve bu işrâktan tek olan, devamlı bir hareket ortaya çıkar. Hâlbuki burada iki hareket vardır: Biri feleklerin nefsinin işrâkî niteliklerdeki hareketi, diğeri ise feleklerin cirminin konum/vazʿdaki hareketidir. Her bir harekette cüzlerin bulunduğu varsayılır ve bu cüzler birbirleriyle kıyas edilirse durum zikredildiği gibi olur. Bu iki hareket tek oluşları bakımından değerlendirilirse; birinci ikincinin varlığının sebebi, ikinci ise birincinin bekâsının sebebidir ve tıpkı müstefâd aklın bilfiil aklın ortaya çıkışı için, bilfiil aklın da müstefâd aklın bekâsı için bir şart oluşu gibi, bunda bir mahzur yoktur.

Mesele: [İşrâkların ve Hareketlerin Birbiri Ardına Gelmesinden Dolayı Hâdis Şeylerin Ortaya Çıkışı Üzerine]

[505] İşrâkîler, işrâkların ve hareketlerin birbiri ardına gelmesinden dolayı süflî âlemdeki hâdislerin ortaya çıkışının, devamlı olduğunu söylemişlerdir. Zira onların hareketleri, maddeyi, hâdis şeyleri kabul etmeye hazırlar. Eğer onların işrâkları ve hareketleri olmasaydı, Vâcib Teâlâ'dan ancak sınırlı miktarda nurlar ve gök cisimleri gibi sabit şeyler meydana gelirdi. Zira o zaman sonsuz hâdisler, sonu olması bakımından bir sınırda durmayan ilke tarafından ortaya çıkarılmazdı. Kahir nurların gayr-i müterettib itibarlar sebebiyle ortaya çıkması mümkün olduğu için teselsülün iptaline ilişkin burhanlar bu nurların sonsuz sayıda oluşunun imkânsızlığına delâlet etmese de onlar birbirini gerektirmez,

ويستعدّون بتلك الحركة لشروق أنوار آخر إلى أن ينقضي ذلك الحال عنهم بسبب من الأسباب كما يدلّ عليه تجارب السالكين. وذلك سرّ السماع واصله الباعث للمتألّهين على وضعه حتى قال بعض أعيان هذه الطائفة أنه قد ينفتح للسّالك في مجلس من السماع ما لا ينفتح له في الأربعينيّات. وقد نُقل عن أفلاطون الإلهي أنه كان إذا أراد أن يدعو حرّك قوّة نفسه بسماع بعض الألحان المناسبة لما يريد تحريكه من قوّة القهر أو المحبّة. وقال بعض الأكابر من الصوفية أنّ نسبة السماع إلى قوّة النفس نسبة الزند المقدحة إلى النار. ولذلك حرّموه على المبتدئين والمنهمكين في اللذّات الجسمانيّة فإنه يهيّج فيهم الشهوات الكامنة[1] فيهم. لا يقال إذا كان دوام تجدّد الإشراقات بتجدّد الحركات ودوام تجدّد الحركات بتجدّد الإشراقات يلزم الدور. لأنّا نقول الحركة المنبعثة عن الإشراق غير الحركة المعدّة للإشراق. والتحقيق أنّ لها إشراقًا متجدّدا مستمرًّا وحدانيًّا تنبعث عنها حركة مستمرّة وحدانيّة بل ههنا حركتان: إحديهما لنفس الأفلاك في الكيفيّات الإشراقيّة والأخرى لجرمها في الوضع. وينفرض في كل من الحركتين أجزاء، فإن قيس الأجزاء إلى الأجزاء كان الحال كما ذكر. وإن لوحظ الحركتان بوحدانيّتهما، فالأولى سبب لوجود الثانية والثانية سبب لبقاء الأولى؛ ولا محذور فيه كما أنّ العقل المستفاد شرط لحصول العقل بالفعل وهو شرط لبقاء العقل المستفاد.

مسألة: [في حدوث الحادثات بواسطة تسلسل الإشراقات والحركات]

[٥٠٥] قالوا يدوم بتسلسل الإشراقات والحركات حدوث الحادثات في العالم السفلي، فإنّ حركاتها يعدّ المادّة لقبول الحوادث. ولولا إشراقاتها وحركاتها لم يحصل من الواجب تعالى إلا قدر متناه هو الأمور الثابتة من الأنوار والأجسام، إذ لم يحصل حينئذ الحوادث الغير المتناهية من طرف المبدأ الغير الواقفة عند حدّ من حيث المنتهى. والأنوار القاهرة وان لم يدلّ براهين إبطال التسلسل على امتناع[2] لا تناهيها لجواز أن يكون صادرة بالاعتبارات غير مترتبة،

---

١ س، ع: الكائنة.
٢ س: امتناعها.

işrâkî sezgi her nurdan bir nurun çıkmayacağını ortaya koyar. Zira nur mertebelerindeki iniş, nefislerin mertebesine yakın, üstünlük bakımından zayıf ve artık başka bir nuru icat etme gücüne sahip olmayan eksik bir nura ulaşıncaya dek nuru eksik hâle getirir.

Mesele: [Feleklerin Hareketinin İstidatların Hâsıl Edicisi Olması Üzerine]

[506] İşrâkîler der ki, feleklerin hareketi şeyleri var etmez. Zira ma'lûl olan şey, kalıcı olduğu hâlde onların hareketi yok olmaktadır. Sonra kalıcı olmayan bir şey, beşerî nefisler ve unsurî sûretler gibi, kalıcı olan bir şeyi nasıl var edebilir. Fakat bu hareketler bu istidatların var edicisi olması anlamında değil, onların ortaya çıkışı için bir şart olması anlamında onlardaki istidatları ortaya çıkarır. Zira onlar da bu şeyler cümlesindendir. İstidatların ortaya çıkışından sonra Hakk-ı Evvel her şeye istidadına uygun olanı verir. Çünkü Allah Teâlâ'da verme konusunda cimrilik bulunmaz, bilakis o mutlak anlamda cömerttir. O'nun feyzi ancak alıcının istidadına bağlıdır. "İstidatlar da Allah'ın cömertliğindendir, o bu konuda cimri davranmamıştır. O halde bu istidatların farklı olmasının sebebi nedir?" denilemez. Çünkü biz onlardaki istidatların farklılığının daha önce gelmiş olan istidatlardaki farklılıktan kaynaklandığını söyleriz. Bu böylece sonsuza kadar gider ve buradaki teselsül peş peşe var olmayan hâdis şeylerdeki bir teselsüldür ve onlardan her biri bir arada bulunmadığından dolayı bunda bir sakınca yoktur. Fakat tahkik o ki, unsurî maddede istidadî nitelikte bir hareket vardır. Tıpkı feleklerin cirimlerinde vaz'î bir hareketin, nefislerinde ise işrâkî nitelikte bir hareketin olması gibi. Daha önce değinildiği üzere, unsurî istidadî hareket felekî vaz'î harekete, o da nefsânî harekete bağlıdır. Yine daha önce işaret edildiği gibi, bu üç hareketin tümü tek bir harekettir ve bu hareketlerin tekliği düşünüldüğünde bunların tertibi zikredildiği gibi olur. Sonra bu hareketlerde cüzler olduğu varsayılırsa, her cüz kendinden önce gelene bitişir ve bağlı olur. Bu açık hâle geldiyse diyoruz ki: Soru cüz'î istidatların sebebi hakkında olduğunda, cevap yukarıda zikredildiği gibi olur; soru maddeye nispetle tek olan istidadî hareketlerin sebebi hakkında olduğunda, cevap bu maddenin mahiyetinin bu harekete tahsis edilmiş olduğu şeklindedir. Bundan dolayı keşif ve müşahedede önde gelen bazı muhakkikler varlıksal cüz'î istidatların, yaratılmış/mec'ul olduğunu ve yaratılmamış olan küllî istidatlara bağlı olduğunu söylemişlerdir.

لكن الحدس الإشراقي يعطي أن لا يصدر عن كل نور نور. لأنّ التنازل في مراتب النور يجعل النور ناقصًا إلى أن ينتهي إلى نور قاصر ضعيف القهر[1] قريب من مرتبة النفوس لا يكون له قوّة على إيجاد نور آخر.

مسألة: [في كون حركات الأفلاك محصّلة الاستعدادات]

[٥٠٦] قالوا[2] ليست حركات الأفلاك توجد الأشياء لأنها تنعدم مع بقاء المعلول. ثم كيف يوجد الأمر الغير القارّ أمرا قارًّا كالنفوس البشرية والصور العنصريّة. ولكنها يحصّل[3] الاستعدادات لا بمعنى أنها الموجِد لتلك الاستعدادات. فإنها أيضًا من جملة الأشياء بل بمعنى أنها شرط لحصولها، وبعد حصول الاستعداد يعطي الحق الأول بكل شيء ما يليق باستعداده إذ لا بخل فيه تعالى عن ذلك بل هو الجواد المطلق، لا يتوقف فيضه إلا على استعداد القابل، لا يقال الاستعدادات أيضًا من جوده[4] وفيضه ولا بخل فيه، فما السبب في اختلافها؟ لأنّا نقول اختلاف الاستعدادات عندهم لاختلاف الاستعدادات السابقة عليها. وهكذا إلى غير النهاية والتسلسل فيها تسلسل في الحوادث المتعاقبة[5] ولا محذور فيه لعدم اجتماع أحادها. ولكن التحقيق أنّ للمادّة العنصريّة حركة في الكيفية الاستعداديّة كما للأفلاك حركة وضعية في أجرامها وحركة كيفية إشراقيّة في نفوسها. والحركة الاستعداديّة العنصريّة مستندة إلى الحركة الوضعية الفلكيّة وهي مستندة إلى الحركة النفسانيّة على ما مرّ تقريره. وكل من تلك الحركات الثلاث حركة وحدانيّة كما أشير إليه من قبل فإذا اعتبر وحدانيّتها كان ترتبها على[6] ما ذكر. ثم إذا فُرض فيها الأجزاء كان[7] كل جزء لاحق مستند إلى سابقه. إذا تمهّد هذا فنقول إذا كان السؤال عن سبب الاستعدادات الجزئية فالجواب ما ذكر أولا؛ وإن كان عن سبب الحركات الوحدانيّة الاستعداديّة بالنسبة إلى المادّة فالجواب أنّ ماهية تلك المادّة مخصّصة لتلك الحركة. ولذا قال بعض المحققين من أئمّة الكشف والعيان الاستعدادات الجزئية الوجوديّة مجعولة مستندة إلى الاستعدادات الكلية الغير المجعولة.

---

١ ط: القدر.
٢ ع – قالوا.
٣ ط: تحصل.
٤ ط: وجوده.
٥ ف، م: لا المتعاقبة.
٦ م: إلى.
٧ س – كان.

Mesele: [Bir'in Eserinin Çoğalmasının İmkânı Üzerine]

[507] İşrâkîler der ki, birin eserinin çok sayıda olması ve farklılaşması mümkündür ve bu, birin durumunun farklılaşmasından değil, alıcıya ait durumların yenilenmesi ve farklılaşmasından dolayıdır. Dolayısıyla Vâcib-i Evvelin zâtında değişme bulunmasa da, alıcıya ait istidatların yenilenmesi sebebiyle, ma'lûlün yenilenmesi mümkündür. Zira alıcıya ait hâllerin fâile dâhil edilmesiyle, farklı ma'lûllerin varlığını gerektiren farklı illetler ortaya çıkar. Bu konuyu daha açık hâle getirmek ve talipleri bu konuda ortaya çıkan vehimlerden kurtarması umulan şeyi açıklamak için buradaki vehmi akla boyun eğdirecek bir örnek verirler ve derler ki; insan hareket etmeyen ve değişmeyen herhangi bir şahsın bir arazını düşünsün. Onun karşısında büyük ve küçük, temiz ve kirli farklı aynalar hareket ettirilsin. Sûret sahibinin değişmesi ya da farklılaşmasından dolayı değil farklı alıcılardan dolayı bu şahsın büyüklük ve küçüklük, rengin görünüşünün tamlığı ve eksikliği bakımından farklı sûretleri bu aynalarda ortaya çıkar. Burada şahıs illet konumunda, aynalar ise maddeler konumdadır ve bunların nitelikler konusundaki farklılığı, istidatların farklılığı ile sûret ve arazların farklılığı konumundadır.

Mesele: [Hak Teâlâ'nın Sâbitleri Sâbitlere, Hâdisleri Hâdislere Bağlaması Üzerine]

[508] İşrâkîler şanı yüce olan Hak Teâlâ'nın sabit şeyleri sabit şeylere, hâdis şeyleri de hâdis şeylere bağladığını söylemişlerdir. İlâhî inâyet hâdis şeylerin ortaya çıkışını gerekli kılınca, var etme silsilesi nispetlerin ve birbirini takip eden izafetlerin farklılaşmasını gerektiren bizzat sabit olan bir şeyde sona ermiştir. İşte bu sürekli olan dairesel harekettir. Sürekli oluşu bakımından bu hareket kadîm illete dayanır, hâdis oluşu bakımından hâdis şeyler, bu harekete dayanır. Bunun ayrıntısı şudur: Hareketten meydana gelen şey iki yönden biri sebebiyle tahakkuk etmiş veya farazî başlangıç ile son arasında aracı olan sürekli ve tek bir şeydir ve o, aradaki farazî sınırlara kıyasla nispetlerin farklılığını gerektiren tek bir şahıstır.

مسألة: [في جواز تعدّد أثر الواحد]

[٥٠٧] قالوا الشيء الواحد يجوز أن يتعدّد أثره ويختلف لتجدّد أحوال القابل واختلافها لا لاختلاف حاله. فالواجب الأول وإن لم يكن تغير في ذاته إلا أنه يجوز تجدّد معلوله بتجدّد استعداد قابله. فإنه يحصل بانضمام أحوال القابل إلى الفاعل علل مختلفة يقتضي معلولات مختلفة. ولتقريب هذا المطلب إلى الأفهام وإزاحة ما عسى يعتري الطالبين فيه من الأوهام[1] ضربوا له مثلًا يطاوع فيه الوهمُ العقلَ؛ وقالوا وليعتبر الإنسان بعرض[2] شخص لا يتحرّك ولا يتغير، ويحرك إلى مقابله مرايًا مختلفة بالصغر والكبر والصفاء والكدورة فيحدث فيها من ذلك الشخص صور مختلفة بالصغر والكبر[3] وكمال ظهور اللّون ونقصانه لا لتغير صاحب الصورة[4] واختلافه بل للقوابل المختلفة. فالشخص بمنزلة العلة والمرايا بمنزلة الموادّ واختلافها في الأوصاف بمثابة اختلاف الاستعدادات واختلاف الصور والأعراض.

مسألة: [في ربط الحق الأمور الثابت بالأمور الثابتة والحوادث بالحوادث]

[٥٠٨] قالوا ربط الحق جلّ كبرياؤه الأمور الثابت بالأمور الثابتة والحوادث بالحوادث. لأنّ العناية الإلهية لمّا اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسة الإيجاد إلى أمر ثابت بالذات مستلزم لاختلاف نسب[5] وإضافات متعاقبة، وذلك هو الحركة الدوريّة الدائمة. فمن حيث[6] دوامها استندت إلى العلة القديمة ومن حيث حدوثها استندت إليها الحادثات. وتفصيله أنّ الموجود من الحركة أمر وحدانيّ مستمرّ هو التوسّط بين المبدأ المتحقق أو المفروض[7] وبين المنتهي بأحد الوجهين وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس إلى الحدود المفروضة في المسافة.

---

١ ع: فيه والأوهام.
٢ ر، ط، ع: بغرض.
٣ س – والصفاء والكدورة فيحدث فيها من ذلك الشخص صور مختلفة بالصغر والكبر.
٤ م: الصور.
٥ ف: سبب.
٦ ط – حيث.
٧ ط: والمفروض.

Hatta meydana gelen şey sınırlardan herhangi birine kıyasla düşünüldüğünde, ilişen şey itibariyle ortada olmaktan ibaret olan mezkûr bu tavassut, ortanın bu sınırında oluştan ibaret olur. Bu hareket zâtı itibariyle sürekli bir şeydir; farzedilmesi hasebiyle kendisine ilişen şeyler bakımından hâdistir ve onlar sabit zâtları bakımından sabit akla dayanırken, peş peşe gelen nispetlerden dolayı da hâdisler kendisine dayanır. Hâdislerin kadîme bağlanmasına ilişkin sözlerinin özü budur. Fakat geriye peş peşe gelen bu nispetlerin kadîm zâta dayandırılmasına ilişkin söz kalmıştır. Zira bu nispetler tıpkı üçün çift oluşu gibi salt farazî şeyler olmadığı için, hâricî illetlere ihtiyaç duymaz, ama hâricî mevcudun varlığını yokluğuna tercih edici olmalarından dolayı bir tür varlığa sahiptir. Kesin olarak bilinmektedir ki, hareket eden şey aralıktaki farazî sınıra ulaşma anında, ulaşma anından önce ve sonra sahip olamayacağı bir hâle sahip olur. Böyle bir varlığın, bilfiil var olan ya da kuvve mertebelerinden birinde bulunan bir tercih edicisinin olması gereklidir.

[509] Bu makamın tahkiki şunu ifade etmektir: Nispetlerden her birinin tercih edicisi, onlardan önce gelen nispetlerdir. Dolayısıyla devamlı ve tek olan hareket tek başına düşünüldüğünde sabit illetlere dayanan sabit bir şeydir; birbirini takip eden nispetler düşünüldüğünde ve onların bu nispetler gereğince bir cüze sahip olduğu varsayıldığında bunlardan her biri kendisinden önce gelen şeye dayanır. Tıpkı bu hareketin nefsü'l-emrde değil, bilakis farazî olarak bir cüzü olan, devamlı ve sürekli bir hareket olması gibi. Hâdisler silsilesinin sürekli ve tek olması da bunun gibidir. Akl-ı selim illetin devamlılığı ve sürekliliğine bağlı olarak ma'lûllerin devamlı ve sürekli olduğuna hükmeder.

[510] Şayet "Birbirini takip eden hâdis şeylerin her biri yoklukla kuşatılmış olunca hâdisler silsilesi nasıl sürekli ve tek bir şey olur." dersen:

حتى إذا اعتبر بالقياس إلى حدّ ما من تلك الحدود صار التوسط المذكور الذي هو الكون في الوسط باعتبار هذا العارض كوناً في ذلك الحدّ من الوسط. فهي أمر دائم باعتبار ذاته، حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض،[1] فمن حيث الذات الثابتة[2] استندت إلى العقل الثابت، ومن حيث النسب المتعاقبة عليها استندت إليها الحوادث. هذا محصول كلامهم في ربط الحادث بالقديم، لكن يبقى الكلام في استناد تلك النسب المتعاقبة إلى الذات القديمة. لأنها ليست أمورًا فرضيّة محضة كزوجيّة الثلاثة حتى لا[3] تستدعى عللًا خارجية بل لها نحو من الوجود لكونها مرجّحة للموجود الخارجي. كيف ومعلوم بالضرورة أنّ للمتحرّك في آن الوصول إلى حدّ مفروض من المسافة حالة ما لم يكن له قبل هذا الآن ولا يكون له بعده. ومثل هذا لا بد له[4] من مرجّح موجود بالفعل أو في مرتبة من مراتب القوّة.

[٥٠٩] وتحقيق المقام أن يقال أنّ المرجّح لكل واحد من النسب هو النسب السابقة عليه. وهكذا فإن اعتبرت الحركة الوحدانيّة المستمرّة بوحدتها فهي ثابتة مستندة إلى العلل الثابتة، وإن اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها جزء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستندًا إلى السابق عليه كما أنّ هذه الحركة متّصلة مستمرّة لا جزء لها في نفس الأمر بل بحسب الفرض، كذلك سلسلة الحوادث متّصلة وحدانيّة. فإنّ العقل السليم يحكم بأنّ استمرار المعلول واتّصاله تابع لاستمرار العلة واتّصاله.

[٥١٠] فإن قلتَ: الحوادث المتعاقبة كل منها محفوف بعدمين فكيف تصير سلسلة الحوادث متّصلة وحدانيّة.

١ ف: الغرض.
٢ ط: الثانية.
٣ ط – لا.
٤ ر – له.

[511] Derim ki, hâdisin yokluğunun anlamı onun dışarda mahiyetinin ortadan kalkması anlamında hakiki bir yokluk olmayıp, bilakis izafî bir yokluktur. Bu da görülür şeyin gözden uzak olduğunda his bakımından yok olduğunun söylenmesi gibi, bir şeyin başka bir şey bakımından yok olmasıdır. Hakikatte bu bir değişim ve intikaldir ve onun yokluğu ancak mecâz yoluyla söylenebilir. Bu anlamların tasavvuru doğru bir düşünmeyi gerektirecek biçimde incedir.

Mesele: [Vâcib Teâlâ'nın İlke ve Gâye Oluşu Üzerine]

[512] İşrâkîler der ki, Vâcib Teâlâ şeylerin bu bağlantısında ilke ve gayedir. Şu anlamda ki, o âlemin nizamının ve varlığın tertibinin fâil illeti olduğu gibi aynı zamanda onun gaî illetidir. Gayeyle kastedilen, zâtî bir biçimde fiilden gereken şeydir. O, fâili fiili yapmaya sevk ediyorsa fâile kıyasla ona "garaz", fiile kıyasla "gaî illet" adı verilir. Gaye daha geneldir ve bazen gaye, fâili bir fiile sevk etmeyen şeye özgü olur ve bu anlam itibariyle garazdan ayrılır. Daha önce belirtildiği üzere, Allah Teâlâ'nın fiilleri garaz bakımından muallel değildir. Şöyle ki, gaî illet fâilin fâilliğinin fâil nedenidir ve fâili fâil yapan odur. Eğer vâcib böyle olsaydı Vâcib Teâlâ zâtı bakımından eksik, gaî neden olan başka bir şeyle tamamlanmış olurdu. Evet, Allah Teâlâ'nın fiillerinin, kendisi tarafından bilinen sonsuz hikmet ve maslahatlardan ibaret olan gayeleri vardır. Fakat bu gayeler Vâcib Teâlâ'nın fâilliğinde müessir değildir. Bu gayeler var olanların ilk kemâlâtının korunmasına, daha sonra ikinci kemâlâtla tamamlanmasına dönüktür ve bu ilkelerini ve ona uygun olan şeyleri tasavvur ederek ilkelerine benzemek içindir. Bu, ancak var olan kemâli korumayı gerektiren bir aşk ve kaybedilen kemâle ilişkin bir şevkle tanzim edilir. Bu ise ya iradî ya da tabiîdir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Rabbimiz her şeye hilkatini, yaratılış özelliklerini veren, sonra onlara yol gösterendir" dedi (Tâhâ, 20/50) Aşk, her mevcudun hem kemâlinin varlık hâli, hem de yokluk hâli olarak ortaya çıkar. Bu nedenle hükemâ aşkın, var olanların tümüne sirayet ettiğini tespit etmiştir. Bu itibarla her şey imkân ölçüsünde ilkeye benzemeyi talep eder ve ona âşıktır. Zira aşk herhangi bir yönden herhangi bir şeyle bir olmaya meyletmektir. Allah Teâlâ zâtî kemâli itibariyle nihâî gayedir. Çünkü her şeyin kendisine yöneldiği, kendisine benzemek ve yakınlaşmak isteği odur.

[٥١١] قلتُ: معنى عدم الحادث ليس هو العدم الحقيقيّ بمعني ارتفاع الماهية في الخارج بل الإضافي. وهو عدم الشيء عن شيء آخر كما يبعد الشيء المبصَر عن البصر يقال إنه عدم عن[1] الحسّ. وهذا على الحقيقة تغير وانتقال وإنما يقال له عدم على طريق المجاز وتصورات هذه المعاني دقيقة يحتاج إلى تأمّل صادق.

مسألة: [في كون الواجب مبدأ وغاية]

[٥١٢] قالوا الواجب تعالي هو المبدأ والغاية في ذلك الربط بمعنى أنه تعالى كما هو علة فاعليّة لنظام العالم وترتيب الوجود فهو غاية له أيضًا. والمراد بالغاية ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا فإن كان حاملًا للفاعل على الإقدام بالفعل يسمى غرضًا بالقياس إلى الفاعل وعلة غائيّة بالقياس إلى الفعل. فالغاية أعم وقد يخصّ الغاية بما لا يكون حاملًا فيباين بهذا المعنى للغرض. وأفعال الله تعالى غير معلّلة بالغرض لما تقرر من أنّ العلة الغائيّة هي العلة الفاعليّة لفاعليّة الفاعل فهو الذي يجعل الفاعل فاعلًا فلو كان كذلك لكان الواجب ناقصًا بذاته مستكملًا بغيره وهو العلة الغائيّة. نعم، لها غايات هي حِكم ومصالح لا تحصى معلومة له تعالى، لكنها ليست مؤثّرة في ذاته يجعله فاعلًا. وتلك الغايات ترجع إلى استبقاء الموجودات كمالاتها الأوليّة واستكمالها بعدها بالكمالات الثانية ليتشبّه بمبدأها بحسب ما يتصور في حقّها ويليق بها. وإنما ينتظم ذلك بعشق يقتضي حفظ الكمال الموجود والشوق إلى الكمال المفقود. وهو إما إراديّ أو طبيعيّ كما قال: ﴿اَلّذِي أَعْطَى كل شَيْءٍ خَلْقَهُ ثم هَدَى﴾ (سورة طه، ٢٠/٥٠) فالعشق حاصل لكل موجود حال وجود كماله وحال عدمه معًا. ولذلك اثبت الحكماء سريان العشق في جميع الموجودات. فالأشياء باسرها طالبة للتّشبّه بالمبدئ بقدر[2] الإمكان فهي عاشقة له. فإنّ العشق هو الميل إلى الاتّحاد مع شيء ما بوجه من الوجوه. فهو تعالى بكماله الذاتي غاية الغايات، فإنه الذي يتوخّاه الكل ويطلب التشبه به والتقرّب إليه.

---

١ ر – عن.
٢ ط: يقدر.

Mesele: [Varlığın Olduğundan Daha Mükemmel Olmasının İmkânsızlığı Üzerine]

[513] Varlığın olduğundan daha mükemmel olması imkânsızdır. Çünkü bu, Yüce Allah'ın câhil, âciz ve cimri olduğu sonucunu doğurur. O zalimlerin söylediklerinden yücedir. Bilakis üstün olan, üstün olanı gerektirir. Buna, "Eğer böyle olsaydı bazı şahıslar daha üstün olan şeyden yoksun bırakılmış olmazdı, oysa biz varlıkların çoğunun, husûlü kendilerine daha uygun olan yetkinliklerinden yoksun bırakıldığını görmekteyiz." diyerek itiraz edilmiştir.

[514] *el-Mutârahât*'ın yazarı Sühreverdî buna şöyle cevap vermiştir: Bu kural ancak felekî hareketlerden etkilenmeyen, sabit illetlerinin devamlılığı sebebiyle varlığı devamlı olan sabit mümkün varlıklar için geçerlidir. Maden, bitki, hayvan ve diğerleri gibi, feleklerin altında yer alan şeylerde durum farklıdır. Zira zâtları bakımından mümkün ve daha üstün olan durumlar, hâricî sebeplerden dolayı, bazen bu şeylerden engellenir. Bu nedenle kendi zâtından dolayı değil, sonsuz hâdis sebeplerden kaynaklanan istidâdından dolayı tek bir şeye bazen üstün olanın, bazen de düşük olanın verilmesi mümkündür. Akıllar, nefisler, felekî cisimler ve tabiî küllî lazimeler gibi, felek hareketlerinin üstünde olan varlıklar ise altlarında yer alan varlıkların aksine hâricî varlıklardan herhangi biri onları daha üstün ve daha yetkin olandan yoksun kılamaz. Zira kalıcı varlıklardaki bu yetkinliklerin illetleri mevcut zâtlarından uzak değildir. Çünkü kendilerinden önce gelen hareketler sebebiyle kendilerinde ortaya çıkan istidatları farklı değildir. Dolayısıyla onların sabit illetlerle illetli oluşları, fâillerinin ve cihetlerinin farklı oluşundan dolayıdır ve yetkinliklerinin illeti aynıyla zâtının veya zâtın lâzımı olan şeylerin de illetidir. Hâdis şeylere gelince, onların husûsî bir vecih üzere ortaya çıkışlarının ve yetkinliklerinin illetleri, bazen varlıklarının illetlerinden ve lâzımı olan şeylerden başkadır. Hâlleri kendilerinden daha üstün olan bir şey onlara kıyas edilirse, onların zâtlarında, varlıklarının illetlerinde ve lazimelerinde onların imkânsızlığını gerektiren bir şey mevcut olmaz. Burada kabule şayan başka bir cevap vardır: İlâhî inâyet, ilkin ve bizzat bütün olması bakımından bütünün yönetimi ile ikinci olarak ve bilaraz cüzün yönetimi ile ilişkilidir.

مسألة: [في عدم إمكان الوجود أتم ممّا عليه]

[٥١٣] أتم ممّا عليه الوجود محال[١] لأنه يفضي إلى الجهل أو العجز أو البخل، تعالى عمّا يقول الظالمون؛ بل يلزمه الأشرف فالأشرف. وأورد عليه أنه لو كان كذلك لما كان بعض الأشخاص ممنوعًا عمّا هو أشرف ونحن نرى أكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها لهم أولى.

[٥١٤] وأجاب عنه صاحب **المطارحات** بأنّ هذه القاعدة إنما يطّرد في الممكنات الثابتة المستمرّة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثّرة بالحركات الفلكيّة بخلاف الواقعة تحتها كالمواليد الثلاثة وغيرها؛ إذ قد يمتنع عليها بالأسباب الخارجية ما هو ممكن لها بحسب الذات وأشرف. ولهذا جاز أن يعطى الشيء الواحد مرّة شريفًا ومرّة خسيسًا لا لذاته بل لاستعداده بأسباب من الحوادث لا يتناهى. وأما الأمور التي هي فوق الحركات من العقول والنفوس والأجرام الفلكيّة ولوازم الكليّات الطبيعيّة فلا يمنعها عن الأشرف والأكمل أمر من الأمور الخارجية بخلاف الأمور الواقعة تحتها. فإنّ علل تلك الكمالات في[٢] الثوابت ليست غريبة عن ذاتها الموجودة بأن يكون لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات لتقدّمها عليها. فيكون تعليلها بعلل ثابتة هي اختلاف الفواعل واختلاف جهاتها فعلة كمالاتها هي بعينها علة الذات أو ما يلزمها. وأما الحوادث فإنّ علل وقوعها على وجه خاصّ، وعلل كمالاتها قد يكون غير علل وجودها وغير ما يلزمها. فاذا قيس[٣] ما هو أشرف من أحوالها إليها لم يوجد في ذواتها ولا في علل وجودها ولا في لوازمها ما يقتضي امتناعه. وههنا جواب آخر حقيق بالقبول وهو أنّ[٤] العناية الإلهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل أولا وبالذات، وبتدبير الجزء ثانيًا وبالعرض.

١ س: أتم من قال ما عليه الوجود محالات.
٢ ط: مع.
٣ م: فإن قيل.
٤ م – أن.

Bütünün düzeninin mevcut düzeninden daha mükemmel olması mümkün değildir. Hususiyetleri dikkate alındığında her tek şey için daha yetkin olan şey mümkün ise de bunun yapılması bütünün düzeninin güzelliğini bozan bir şey olur. Her ne kadar bunun vechi bizim için gizli olsa da. Örneğin mimar bir bina planı çizdiğinde, muhtemelen bütün olması bakımından bu bina için en güzeli, bu binanın bir bölümünün tuvalet, diğer bölümlerinin oda ve koridordan oluşmasıdır. Hususiyetleri dikkate alındığında her bir bölümün sözgelimi oda olması daha güzel olsa da, şayet farklı bölümlere sahip olma durumu değiştirilirse binanın bütününün güzelliği bozulacaktır. Onlar şu konuya dikkat çekmişlerdir: Bütün, en güzel düzen olarak nitelenmesi bakımından tüm yönlerden tam olan ilkeye nispet edilir ve bu münasebet sebebiyle bu ilkeden cömertlik feyzini almayı hak eder. Bütünün diğer yönler üzere değil bu yön üzere var olması gerekir; zira bütün yönler itibariyle ilkeyle en uzak münasebet içindedir. Bu güzelliğin keyfiyetinin tafsilatı ve tek tek her bir ferdin hâlinin değişmesi sebebiyle bu keyfiyetin bozulması, Allah Teâlâ'nın bilgisini elinde bulundurduğu bir kader sırrı olsa gerektir. Bu sırrı onun dışındaki hiç kimse bilemez; zira O, razı olduğu rasulü hariç hiç kimseye onun gizli bilgisini/gaybı bildirmez. Dolayısıyla, var olan düzenden daha mükemmelinin bulunmasının imkânsız olduğu bilinmiş olur. Kudretin imkânsızla ilişkilendirilmesi doğru değildir ve bundan dolayı kâdir olanda bir eksiklik gerekmez. Bu nizam, mümkün nizamların en iyisidir ve bu nizamın dışındakiler ise şerdir. Allah Teâlâ'dan ancak hayır sâdır olur.

[515] Zorunlu varlığın ispatı, tekliği, bunlarla ilişkili şeyler ve peygamberliğin ispatı gibi konuların her birini işrâk ehlinin yöntemlerine göre anlatarak Hikmetü'l-İşrâk bahsini tamamlayalım.

ولا يمكن أن يكون نظام الكل أحسن[١] من النظام الواقع، وإن أمكن لكل فرد ما هو أكمل له بالنظر إلى خصوصيّته[٢] لكنه يكون مخلًّا بحسن نظام الكل وإن خفي علينا وجهه. ومثل ذلك بأنّ المعمار إذا طرح نقش عمارة فربّما كان الأحسن لتلك العمارة من حيث الكل أن يكون بعض أطرافه بعينه مبرزًا والبعض الآخر مجلسًا والبعض الآخر دهليزًا بحيث لو غيّر هذا الوضع لاختلّ حسن مجموع العمارة وإن كان الأحسن نظرًا إلى خصوصيّته كل من الأجزاء أن يكون مجلسًا مثلًا. ونبّهوا على هذا المطلب بأنّ الكل من حيث هو متصف بالنظام الأحسن انسب بالمبدأ التام من جميع الوجوه. فيستحقّ بتلك المناسبة فيض[٣] الجود منه.[٤] فلا بد أن يوجد على هذا الوجه دون غيره من الوجوه، فانه من حيث تلك الوجوه[٥] أبعد عن المناسبة مع المبدأ. ولعلّ تفاصيل كيفية ذلك الحسن واختلاله بتغيير حال فرد فرد عمّا هو عليه من سرّ القدر الذي استأثر الله تعالى بعلمه. ولم يطّلع عليه أحد سواه لأنه لا يظهر على غيبه أحدًا إلا من ارتضى من رسول. فعلم أنّ[٦] الأتم من النظام الواقع مستحيل، لا يصلح لتعلق القدرة فلا يلزم منه النقص في القادر.[٧] فهذا النظام خير ما يمكن من النظامات فيكون ما عداه شرّا[٨] فالصادر عنه تعالى لا يكون إلا خيرًا.

[٥١٥] ولنختم حكمة الإشراق بإثبات الواجب وتوحيده وما يتعلق به وإثبات النبوّة كل ذلك على مذاق أهل الإشراق.

١ ف: احس.
٢ ف: حصوصية.
٣ س: فيوض.
٤ ر – من.
٥ م – فإنه من حيث تلك الوجوه.
٦ س – أنّ.
٧ س: النقص؛ س – في القادر.
٨ م: شرفا.

Mesele: İşrâkîlerin Yöntemlerine Göre Zorunlu Varlığın İspatı

[516] Bu konuda onların ortaya koydukları pek çok burhan vardır. Bunlardan en vecizi şudur: Cisimlerin şekil, miktar ve başka bakımlardan farklı oluşu zorunlu değildir ve bu açıktır. Dolayısıyla bunun bir illetinin olması gereklidir. Bu illet, mutlak cisimlilik değildir, aksi hâlde cisimler cisimlilikte ortak olurdu. Yine o hususî bir cisim de değildir, aksi hâlde hususîleşmesi onunla olacağından dolayı devre yol açardı. Yine bu illet başka bir cisim de değildir; zira parlak sezgi cisimlerin bazısının başka bir cisimden var olmasının bunun aksinden yani başka bir cisimden var olmamasından daha evlâ olmadığına hükmeder. Aynı şekilde mahallinde ispatlandığı üzere, bir cismin başka bir cismin illeti olması mümkün değildir. Onun bu cisimle kâim olan bir arazın da illet olması mümkün değildir. Zira arazın cisme ilişmesi ona özgü bir fer'dir. Yine tıpkı başka bir cismin illet olmaması örneğinde belirtildiği gibi, bu cismin dışındaki bir şeyle kâim olan arazın da cismin illeti olması mümkün değildir. O hâlde bu illet, cisim ve cismanî olmayan başka bir şeydir. Bu özellikte olan bir şey, soyut bir nur olup, bu nur ya başkasına muhtaç değildir ki, o vâcib varlıktır ya da başkasına muhtaçtır ki, bu durumda onun cisimlere ve cismin heyetlerine muhtaç olması mümkün değildir. Zira mahallinde anlatıldığı üzere, bir şeyin kendisinden daha üstün bir şeyi var etmesi mümkün değildir. Yine mahallinde açıklandığı gibi, cismin etkisi ancak bir konuma girme/müdahele yoluyla gerçekleşir ve onun, konumu olmayan bir şeyi etkilemesi mümkün değildir. Böylece onun soyut başka bir nura ihtiyaç duyduğu ve bunun devir ve teselsüle yol açmayıp, başkasına ihtiyaç duymayan bir şeyde son bulduğu belirlenmiştir ki, o da vâcib varlıktır.

[517] Akıllar, semavî nefisler ve düşünen insanî nefse gelince, bunlar yerinde kanıtlandığı üzere kendiliğinden kâim oldukları için, soyut nur olsalar da; ancak kendi zâtıyla var olup, başkasını var eden yani göklerde ve yerde kâim, en büyük, kuşatıcı, en yüce ve üstün nur olan ve mutlak anlamda ihtiyaçsız olan ancak Vâcib Teâlâ'dır. Zira ihtiyaç silsilesindeki nurlar onda son bulur, üstelik tüm nurlar onun nurundan bir şuledir. Allah göklerin ve yerin nurudur,[1] o kendi dışındaki nurlardan farklı olarak, cisimlerden ve cisimlerin eksikliği ve karanlığı gerektiren alakalarından soyutlanmış nurların nurudur. Çünkü diğer nurlar ya yönetim ya da uygun bir türü gerektiren yakın illiyet itibarıyla cisimlerle ilişkilidir.

1 bk. Nûr, 24/35.

مسألة: في إثبات الواجب على مذاقهم

[٥١٦] ولهم على ذلك براهين[1] كثيرة أوجزها هو أنّ اختلاف الأجسام في الأشكال والمقادير وغيرها ليس بواجب وهو ظاهر فلا بد لها من علة؛ وليست الجسميّة المطلقة وإلا لتشاركت الأجسام فيها؛ ولا الجسم المخصوص وإلا لدار لأن تخصّصه[2] بها ولا الجسم الآخر لأن الحدس الصائب يحكم بأنّ الأجسام ليس وجود بعضها عن الآخر أولى من عكسه. وأيضًا قد برهن في محله على أنّ الجسم لا يمكن أن يكون علة لجسم آخر ولا العرض القائم بذلك لأن عروضه له فرع تخصّصه؛ ولا العرض القائم بغير ذلك الجسم لمثل ما مرّ في الجسم الآخر. فهو إذن أمر آخر ليس بجسم ولا جسمانيّ. وما شأنه هذا يكون نورًا مجرّدًا فإما أن لا يحتاج إلى غيره فهو الواجب أو يحتاج فحينئذ لا يجوز احتياجه إلى الأجسام وهيئاتها، لأن الشيء لا يمكن أن يوجد ما هو أشرف منه لما تقرر في محله. ولأن تأثير الجسم إنما يكون بمداخلة الوضع فلا يمكن أن يؤثّر فيما لا وضع له كما بيّن في محله. فتعيّن أن يكون احتياجه إلى نور آخر مجرّد ولا يدور ولا يتسلسل بل ينتهي إلى ما لا يفتقر إلى غيره وهو الواجب.

[٥١٧] أما العقول والنفوس السماويّة والناطقة الإنسانية فهي وإن كانت أنوار مجرّدة لقيامها بنفسها على ما برهن في موضعه؛ إلا أنّ النور القائم بذاته والمقيم لغيره أعني القيوم في السماوات والأرض والنور الأعظم والنور المحيط والنور الأعلى والنور القاهر والغني المطلق هو الواجب تعالى. لأنه إليه ينتهي الأنوار في سلسلة الاحتياج بل جميع الأنوار شعل من نوره. فاللّهُ نُورُ السمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ[3] ونور الأنوار المجرّدة عن الأجسام وعلائقها المستلزمة للنقص والظلمة بخلاف غيره من الأنوار، فإنها متعلقة بها إما بالتدبير أو بالعلّيّة القريبة المستلزمة لنوع مناسبة.

---

١ س + عديدة.
٢ س: تخصصها.
٣ انظر: سورة النور، ٣٥/٢٤.

Allah Teâlâ bundan münezzehtir ve o nurların nuru olmasına rağmen zuhurunun aşırılığından dolayı gizlidir. Zira bir şey sınırını aştığında zıddına dönüşür. Temsilî bir anlatımla, O'na yakınlık ve uzaklıklarına göre şiddet ve zayıflık bakımından birbirinden farklı nurlar, mutlak yokluk fezasına ondan taşar. Bu farklı nurlar nurluk hakikati bakımından ortaktır ve aralarındaki ayrışma, şiddet ve zayıflıktaki farklılıkları sebebiyledir. Zayıflığın nihayeti, başkası sebebiyle var olan bir nurun ortaya çıkmasıdır, tıpkı duyulur nurlarda olduğu gibi. Nitekim hissî nurdan karşısındaki havaya yetkinlik ve eksiklikte birbirinden farklı nurlar zulmete erişinceye dek taşar ve artık noksanlığın nihayetine varılır. Cisimler tıpkı nurların gölgeleri konumunda onlardan sâdır olur, hatta cisimler kendi zâtlarında nurun eksiklik mertebelerinden birinde bulunur, tıpkı hissî gölgenin hissî nurun noksanlık mertebelerinde bulunması gibi. Çünkü nurla ancak varlık kastedilir ve varlığın tümü nur ve varlığa ilişen nurlardan ibarettir. "Nur üstüne nur. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlar için misaller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." (Nur, 24/35)

Mesele: İşrâkîlerin Yöntemine Göre O'nun Birliği

[518] Onlara göre nurun hakikati tek bir şeydir, ondaki çokluk ise ancak şiddet ve zayıflık, yetkinlik ve eksiklik itibariyledir. Nurun yetkinliğinin son sınırı zorunluluk/vâcibiyyet mertebesi, eksikliğinin son sınırı hissî nurlar gibi onun başkasına ihtiyaç duyan bir araz oluşudur. Nurun hakikatinin bir oluşuna gelince, nurla kastedilen bizatihi zâhir olan şeydir, yani hakikati zâhir oluşunun aynıdır. Nur, kavramların en açık olanıdır ve özdeşliği bakımından bu kavramda çokluk bulunmaz. Bu kavramın bilinmeyene dönük bir yüzü yoktur ki, Meşşâîlerin yönteminde söylendiği gibi, onun hakikatinde bazen çokluk bulunduğu söylensin. Aksine onun hakikati ilk mülahazada algılanan bir şeydir. Aksi takdirde, zuhurunda başkasına ihtiyaç duyduğundan dolayı, o bir nur olamazdı.

فهو تعالى وإن كان نور الأنوار إلا أنه محجوب من فرط ظهوره، لأنّ الشيء إذا جاوز حدّه انقلب ضدّه. ويفيض[١] منه إلى فضاء العدم الصرف ضربًا للمثل أنوار متفاوتة في الشدة والضعف بحسب القرب منه والبعد. وتلك الأنوار المختلفة متّحدة في الحقيقة النوريّة، وإنما التمايز بينها باختلافها في الشدة والضعف. ونهاية الضعف أن يكون نورًا قائمًا بغيره كالأنوار المحسوسة كما أنّ النور المحسوس يفيض[٢] منه إلى الهواء المقابل له أنوار متفاوتة في الكمال والنقصان إلى أن ينتهي إلى ما يلي الظلمة فيكون في غاية النقص.[٣] والأجسام أيضًا صادرة عن الأنوار بمنزلة الأظلال لها بل هي في أنفسها من مراتب نقصان النور كما أنّ الظل المحسوس من مراتب نقصان النور المحسوس،[٤] إذ لا يعني[٥] بالنور إلا الوجود فالوجود كله نور والأنوار العارضة له ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بكل شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (سورة النور، ٣٥/٢٤).

مسألة: في توحيده على مذاقهم

[٥١٨] وهو[٦] أنّ حقيقة النور أمر وحدانيّ لا تعدّد فيه إلا باعتبار الشدة والضعف والكمال والنقص. وغاية كماله هو المرتبة الواجبيّة وغاية نقصه أن يكون عرضًا مفتقرًا إلى غيره كالأنوار المحسوسة. أما وحدة حقيقة النور فلأن المراد بالنور هو ما يكون ظاهرًا بذاته بمعنى أن يكون حقيقته[٧] عين الظهور، فهو أظهر المفهومات ولا تعدّد في هذا المفهوم من حيث هو هو. وليس ذلك المفهوم وجهًا لأمر غير معلوم حتى يقال إنّ حقيقته قد يكون متعدّدة كما يقال في طريقة المشائيّين بل حقيقته ما يدرك بأول الملاحظة وإلا لم يكن نورًا لاحتياجه في الظهور إلى غيره.

---

١ ع: وبفيض.
٢ ر، م: بفيض.
٣ ر، م: النقض.
٤ م – من مراتب نقصان النور المحسوس.
٥ ف: نعني.
٦ م: وهي.
٧ ط: حقيقة.

İlk bakışta nurdan algılanan mefhumun ortak bir şey olduğunda kuşku yoktur. Onların farklılığı mertebeler bakımındandır. Çünkü zâit nur, ancak kendisindeki nurluk hakikatinin daha şiddetli ve daha kuvvetli olması anlamında nurluk hakikati bakımından nâkıs nurdan daha fazla nur olur, kendisi dışındaki bir şeyden dolayı değil. Aksi hâlde o, sırf nur olmazdı. Tıpkı başka bir çizgiye zâit olan çizginin, başka bir şeyden dolayı değil, yalnızca kendisinden dolayı zâit olması gibi. Meşşaîlerin mahiyet ve onun cüzlerine ilişkin görüşleri, şiddet-zayıflık ve yetkinlik-eksiklik bakımından onların birbirinden farklı olmadığı yönündedir. Onların bu konudaki meşhur delilleri zikredilen misalde olduğu gibi, niceliğin niceliğe ziyadesi sebebiyle nakzedilmiş olur; bilakis o ârızî bir şeydir.

[519] Nurun yetkinliğinin son sınırının zorunluluk mertebesi olduğu konusuna gelince, nurun kendi dışındaki şeylerden daha üstün olduğu açıktır. Galibiyet ve diğer şeylere ihtiyaç duymaması bakımından onun dışındaki şeylerin onda son bulması gerekir. Nurlar silsilesinin kendisinde son bulduğu bu şeyin onların illeti olması sebebiyle nurların en üstünü olması gerekir. Bu ortaya çıkınca; şayet vâcib, birden çok olsaydı bu nurlardan her biri ya kemâlin zirvesinde olacaktı ve bu durumda daha önce geçtiği üzere nurluk hakikati bir olduğu için hakikat bakımından çokluk olmayacaktı. Kemâlin zirvesinde oldukları için, mertebe bakımından da çokluk olmayacaktır. Daha önce geçtiği üzere, nurların şiddet-zayıflık, yetkinlik-eksiklik dışında bir şeyle farklılaşmalarının mümkün olmadığını söylediğimizden, bunların zirvesinde ve onların dışında başka bir şey bakımından burada bir farklılık bulunmayacaktır. Çokluğun varsayılması bir çelişkidir, ya da bu nurlardan birisi en yetkin olacak diğeri de onun altında yer alacaktır ve eksik olan vâcib olmayacaktır. Zira mahiyetin ferdi yetkin olduğunda, noksan mahiyetin gerektirdiği bir şey olmaz.

Mesele: [Türlerin İlkeleri Üzerine]

[520] İşrâkîler der ki, soyut nurlar cümlesinden biri de bedenlerimize nefislerimizi verip onu ilmî ve amelî yetkinliklerle olgunlaştıran; beslenme, büyüme ve buna bağlı şeylerle bedenlerimizi yetkinleştiren türümüzün tılsımının ilkesidir. Şeriat dilinde o Rûhu'l-Kuds, filozoflarca Faal Akıl olarak isimlendirilir.

ولا شك أنّ المفهوم المدرك منه في بادي الراي أمر مشترك. وأما اختلافها بالمراتب فلأن النور الزائد لا يزيد على النور الناقص إلا بالحقيقة النوريّة بمعنى أن الحقيقة النوريّة فيه أشد وأقوى لا بأمر مغاير له وإلا لم يكن نورًا صرفًا كما أنّ الخطّ الزائد على خطّ آخر لا يزيد إلا بنفس الخطّ لا بأمر آخر عليه. وقول المشّائيّين من أنّ الماهية وأجزائها لا يتفاوت بالشدة والضعف والكمال والنقص. ودليلهم المشهور[1] عليه منقوض بزيادة المقدار على المقدار كالمثال المذكور بل بالعارض.

[٥١٩] وأما أنّ غاية كماله هو المرتبة الواجبيّة فلأنّ النور أشرف من غيره بديهة. فلا بد من انتهاء غيره إليه بحسب الغلبة وعدم افتقاره إلى غيره. ثم ما ينتهي إليه سلسلة الأنوار يجب أن يكون أشرفها لكونه علة لها. إذا تمهّد ذلك فلو تعدّد الواجب لكان كل منهما إما في غاية الكمال فلا يكون هناك تعدّد لا بالحقيقة لاتّحاد الحقيقة النورية على ما مرّ؛ ولا بالمرتبة لكونهما في غاية الكمال. ولا اختلاف في الغاية ولا بغيرهما[2] لما مرّ[3] من أنه لا يمكن اختلاف الأنوار بغير الشدة والضعف والكمال والنقص. وقد فرض هذا خلف أو أحدهما في غاية الكمال والآخر دونه فلا يكون الناقص واجبًا لأن الفرد من الماهية لما كان كاملًا لا يكون النقصان مقتضى الماهية.

مسألة: [في أرباب الأنواع]

[٥٢٠] قالوا من جملة الأنوار المجرّدة ربّ طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا على أبداننا ومكملها بالكمالات العلميّة والعملية ومكمل أجسادنا بالتغذية والتنمية وما يتبعها ويسمى بلسان الشرع بروح القدس وعندهم بالعقل الفعّال.

---

١ ط: المشهود.
٢ س: ولا بغيرها؛ ط: بغيرهما.
٣ ع – ولا بالمرتبة لكونهما في غاية الكمال ولا اختلاف في الغاية ولا بغيرها لما مر.

[521] Bunun açıklaması şöyledir: Fars hükemâsı ve onların dışındaki hükemânın babası olarak isimlendirilen Hermes, Pisagor, Eflâtun vb. müteellih hükemâ felekler, yıldızlar, basit ve bileşik unsulardan her bir türün nur âleminde bir ilkesi olduğunu ileri sürmüştür. Bu ilke, bu türün yöneticisi olan bir akıldır ve türüne inâyet eder. Büyüyüp gelişen cisimleri besleyen, büyüten ve üreten de odur. Çünkü bitkilerdeki farklı fiillerin şuurdan yoksun olan basit bir kuvveden kaynaklanması mümkün değildir. Bizde de bu fiiller nefislerimizden kaynaklanmaz; öyle olsaydı onlara ilişkin bir bilincimiz olurdu. Bu fiillerin tümü bu ilkelerden kaynaklanmaktadır, hatta İşrâkîler tavusun tüylerindeki ilginç birçok rengin nedeninin bu renklerin türünün ilkesi olduğunu söylemişlerdir. Heyetlerin tümü de aynı şekildedir. Zira bu heyetler nurlu işrâkların gölgeleridir ve bu nurlu ilkelerdeki mânevî nispetlerdir. Misk kokusu da aynı şekilde türünün ilkesinde bulunan heyetin gölgesidir. Bu ilkeler, ilkeleri oldukları şeylere, onlara ilişen ve farklı nispetleri gerekli kılan başka nurları verir ve böylece bunların sûretleri onların cismanî yapılarında ortaya çıkar. Onların bu konudaki delilleri iknaî olsa da, bu durum iddianın zayıflığına delâlet etmez. Zira onların bu konudaki bilgilenmeleri karanlık bedenlerinden soyutlanmaya bağlı, devamlı tekrar eden gerçek bir müşahede sayesindedir. Onların bu konuda delil getirme çabasına girmeleri sadece tecrit ve müşahede ehlinden olmayan kendileri dışındaki kimseler içindir. Müteellihlerin tümü bu konuda ittifak hâlindedir ve onların çoğu bunları müşahede ettiklerini açıklamışlardır. Eflâtun'un karanlıklardan, yani bedenî alakalardan sıyrıldığı ve bu ilkeleri müşahede ettiği kendisinden rivayet edilir. Hatta Fars hükemâsı onlardan birçoğunu isimlendirmişlerdir. Su heykelinin ilkesini Hurdâd, ağaçların ilkesini Murdâd, ateşin ilkesini Erdbehişt olarak isimlendirmişlerdir. Eşyanın hakikatlerinin açıcısı olan Efendimiz (s.a.) "Dağların meleği ve denizlerin meleği bana geldi." diyerek bu ilkelere işaret etmiştir.

[٥٢١] وبيانه أنّ حكماء الفرس وغيرهم من المتألّهين كهَرْمَس المسمى بوالد الحكماء وفِيثَاغورس وأفلاطون وأمثالهم ذهبوا إلى أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب وبسائط[١] العناصر ومركبّاتها ربًّا في عالم النور، هو عقل مدبّر لذلك النوع ذو عناية به. وهو الغاذي والمنمّي والمولّد في الأجسام النامية لامتناع صدور هذه الأفاعيل المختلفة في النباتات عن قوّة بسيطة عديمة الشعور وفينا عن أنفسنا وإلا لكان لنا شعور بها. فجميع هذه الأفعال من تلك الأرباب حتى قالوا إنّ الألوان الكثيرة العجيبة في رياش[٢] الطواويس علتها ربّ نوعها. وكذا جميع الهيئات فإنّ تلك الهيئات أظلال إشراقات نوريّة ونسب معنويّة في تلك الأرباب النوريّة. وكذا رائحة المسك ظلّ لهيئة[٣] في ربّ نوعه فإنّ الأرباب يفيض عليها من مباديها أنوار[٤] أخر عارضة لها ويلزمها نسب مختلفة، فيظهر صورها في أصنامها[٥] الجسمانيّة. ودليلهم على ذلك وإن كان إقناعيًّا لكن لا يدلّ على وهن المدّعى. فإن اطّلاعهم على ذلك بالمشاهدة الحقة المتكرّرة المترتبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانيّة. وإنما حاولوا الحجة لغيرهم ممّن ليس من أهل التجريد والمشاهدة. وجميع المتألّهين متّفقون على ذلك وأكثرهم صرّح بأنه شاهدها. وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات أي التعلقات البدنية وشاهدها حتى أنّ حكماء الفرس سمّوا كثيرًا منها فسمّوا ربّ صنم الماء «خُرداد» وربّ الأشجار «مُرداد» وربّ النار «أرد بهيشت» وإلى تلك الأرباب أشار سيّدنا الكاشف عن حقائق الأشياء صلى الله عليه وسلم: «أَتانِي ملَك الجبال وملَك البحار».[٦]

---

١ ف، م: بساط.
٢ ط: رياس.
٣ س: الهيئة.
٤ ر: أنوارا.
٥ ط: اصنافها.
٦ رواه البخاري في صحيحه.

[522] Herhangi bir kimsenin ya da Batlamyus ve Hipparkos gibi kimselerin ve bu iki kişiye benzeyip, felekî varlıkların hareketleri ve diğer durumları hakkında cismanî gözlemler yapan kimselerin -ki, bu konuda onların peşinden gelenler onlara tâbi olmuşlar ve heyet ve nücum ilmi gibi ilimleri bu düşünceler üzerine dayandırmışlardır- gözlemlerine itibar ediliyorsa hikmet ve nübüvvetin ileri gelen kimselerinin halvetlerinde ve riyazetlerindeki ruhanî gözlemlerinde müşahede ettikleri şeye ilişkin görüşlerine nasıl itibar edilmesin! İşrâk sahibi Sühreverdî de aynı şekilde kitaplarında buna değinmiştir. Onun bu konudaki amacı böyle büyük bir meselede ileri gelen kimselerin salt taklidiyle yetinmek olmayıp, aksine bundan maksat tecrîdle, ruh/sırrı taltif etmekle ve müşahede sahibi kimselere hizmetle elde edebileceği bir yola yönelmesi için talibi teşvik etmekten ve mübalağa etmekten ibarettir. Allah daha iyi bilir.

Mesele: İşrâkîlerin Yöntemine Göre Nübüvvetin İspatı ve Nebîye Olan İhtiyacın Açıklanması Üzerine

[523] Din ehline göre peygamber, Allah'ın, kulları arasından seçip, bir topluma ya da tüm insanlara gönderdiği kimsedir. Halvetlerdeki ve alakaları kesmedeki riyazetler ve mücahedeler yoluyla kazanılmış nitelik ve hâllerden herhangi bir şey ve temiz cevher ve fıtrî zekâ gibi zâtî bir istidat nebî için şart koşulmamıştır. Aksine, "Allah rahmetini dilediğine tahsis eder." (Bakara, 2/105) ve "Allah elçilik görevini kime vereceğini çok iyi bilir." (En'âm, 6/124)

[524] Hükemâ peygamberin başkalarından onu ayıran şu üç özelliği kendisinde toplayan kimse olduğunu söylemiştir. Bu özelliklerden ilki, onun gaybî şeylerin bilgisine sahip olmasıdır. İkincisi, kendisinden olağan üstü fiillerin ortaya çıkmasıdır. Zira hareketlerinde ve hareketsizliğinde bedeninin nefsine boyun eğmesi gibi, unsurların maddesi ona itaat edip, tasarruflarına boyun eğer. Üçüncüsü, melekleri hissî bir sûretle sûretlenmiş olarak görmesi ve onların, Allah Teâlâ tarafından vahyedilmiş sözlerini, kendi türünü kemâle ulaştırmakla görevlendirilmiş bir hâlde işitmesidir. Bunların tümü mümkün durumlardır.

[٥٢٢] وإذا اعتبر رصد شخص أو أشخاص معدودة كبطليموس وأبرخَس ومَن ضاهاهما من أرباب الأرصاد الجسمانيّة في الأمور الفلكيّة من الحركات وغيرها حتى تبعهم مَن تلاهم في ذلك وبنوا عليها علومًا كعلم الهيئة والنجوم؛ فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوّة في شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانيّة في خلواتهم ورياضاتهم. كذا ذكره صاحب الإشراق في كتبه، وليس غرضه من ذلك أن يقنع بمجرّد تقليد هؤلاء الأساطين في مثل هذا المطلب العالي بل الغرض من ذلك المبالغة وتشويق الطالب حتى يتوجّه إلى طريق تحصيله بما يمكنه من التجريد وتلطيف السرّ وخدمة أصحاب المشاهدة. والله أعلم.

مسألة: في إثبات النبوّة وبيان الحاجة إلى النبي على مذاقهم

[٥٢٣] والنبي عند الملّيّين مَن اصطفاه الله من عباده وأرسله إلى قوم أو إلى الناس جميعًا. ولا يشترط فيه شيء من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة بل ﴿اللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ (سورة البقرة، ١٠٥/٢) من عباده وهو ﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ[1]﴾ (سورة الأنعام، ١٢٤/٦).

[٥٢٤] وأما الحكماء فقالوا النبي مَن اجتمع فيه خواصّ ثلاث يمتاز بها عن غيره: أحدها أن يكون له اطّلاع على المغيّبات، وثانيها أن يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة لكون هيولي العناصر مطيعة له منقادة لتصرّفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته، وثالثها أن يرى الملائكة مصوّرة بصورة محسوسة ويسمع كلامهم وحيًا من الله تعالى مأمورًا منه بتكميل النوع والكل أمور ممكنة.

---

١ ف: رسالاته.

[525] Birincisine gelince, insani nefisler maddede yerleşik olmayıp, bilakis mekânsız şeyler olarak zâtında maddeden soyuttur. İnsanî nefislerin soyutlukta, aklî soyut varlıklara ve kendisinin ilkeleri olması nedeniyle bu âlemde varlığa gelen şeylerin sûretleriyle nakışlanmış olan semavî nefislere bir nispeti vardır. Düşünen nefisler bazen mânevî bir ittisalle bu soyut varlıklara bitişir, aynı cinsten olmaları sebebiyle onlara cezbedilir, bu nefisler onlarda bulunan hâdis şeylerin sûretlerini müşahede eder ve böylece bu sûretlerden istidat kazandığı şeylerin sûreti kendisine resmedilir. Tıpkı, karşısında içinde şekiller bulunan başka bir aynanın bulunduğu ayna gibi ki, karşıda bulunan aynadaki şekiller bu ilk aynaya yansır. İnsan nefislerinin, aklî şeyleri idrak etme bakımından herhangi bir hata ilişmeksizin en kısa zamanda pek çok nazarî bilgiyi sezgi yoluyla idrak eden kutsî nefisler düzeyine yükselecek veya "neredeyse hiçbir sözü anlamayan" (Kehf, 18/93) bir biçimde aptallığın en aşağısına kadar inecek biçimde fazlalık ya da eksiklik yönünden farklı seviyede olduğunun görülmesi de bunu desteklemektedir. Çeşitli mücahedeler yoluyla riyazet için kendisini meşgul eden şeyleri azaltan veya nefsinin bedeniyle ilgilenmesine mani olacak biçimde hastalığa yakalanan, alet kullanımıyla veya uyku yoluyla dış duyularıyla bağı kopan kimseler için bu durum söz konusu iken bu durum peygamber hakkında nasıl inkâr edilebilir. Öyle ki, bu kimseler bazen gaybî şeylerin bilgisine erişmekte ve tıpkı işitme ve tecrübe etme yoluyla ona şahitlik ediyormuş gibi, insaf sahibi kimseler için herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak biçimde onlardan haber vermektedirler.

[526] İkincisine gelince, insani nefisler bedende yerleşik olmayıp, tasavvurlarıyla bedende etkindir. Tıpkı utanma anında yüzde kırmızılık, korku anında sarılık, öfke anında sıcaklık veya yürünen yol eni dar olup, yüksek olmayan bir konumda bile olsa düşmenin tasavvur edilmesi sebebiyle eni dar yüksek bir yerden düşüldüğü hissinin oluşması gibi. Nefis bedende yerleşik olmadığı hâlde iradeleri ve tasavvurları bedende etkin oluyorken, unsurî maddelerin kendisine boyun eğmesi ve onun dileme ve tasavvurlarının bu maddeler üzerinde etkin olması itibariyle peygamberin nefsinin daha güçlü olması olağan bir şeydir.

[٥٢٥] أما الأول فلأن النفوس الإنسانية مجرّدة في ذاتها عن المادّة غير حالة فيها بل هي لا مكانيّة. ولها نسبة في التجرد إلى المجرّدات العقلية والنفوس السماويّة المنتقشة بصورها ما[١] يحدث في هذا العالم لكونها مبادي له. فقد تتّصل النفس[٢] الناطقة بتلك المجرّدات اتّصالًا[٣] معنويًّا وينجذب إليها بواسطة الجنسيّة وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فيرتسم فيها من تلك الصور ما تستعدّ هي لارتسامه فيها كمرآة يحاذي بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها إلى الأولى[٤] ما يقابلها. ويؤيّده ما يرى من تفاوت النفوس البشرية بحسب إدراك الأمور العقلية في طرفي الزيادة والنقصان متصاعدًا إلى النفوس القدسيّة التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في أقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط ومتنازلًا إلى متناهين في البلادة الذين ﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ (سورة الكهف، ٩٣/١٨) وكيف يستنكر[٥] هذا وقد يوجد فيمن قلّت شواغله لرياضة بأنواع المجاهدات أو مرض صارف للنّفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة[٦] أو نوم ينقطع به إحساساته الظاهرة. فإنّ هؤلاء قد يطلعون على المغيّبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين.[٧]

[٥٢٦] وأما الثاني فلأن النفوس الإنسانية ليست منطبعة في الأبدان وبتصوراتها مؤثّرة فيها كما يشاهد من الاحمرار عند الخجل والاصفرار عند الوجل والتسخّن عند الغضب ويسقط[٨] من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وإن كان[٩] مَمْشاه في المواضع السافلة أقل عرضًا. وإذا كانت إرادات النفس وتصوراتها مؤثّرة في البدن مع عدم الانطباع فيه.[١٠]

---

١ ط – ما.
٢ ف، م: النفوس.
٣ ف: أيضا لا.
٤ ر، ط، ف، م: الأول.
٥ س: ينكر.
٦ في كل مخطوطات التي استعملنا: «الآية»، في مخطوطة نور عثمانية ٦٣/٤١٣٣ب وفي شرح المواقف: «الآلة».
٧ ط، ف، م: للمصنفين.
٨ س: والسقط؛ ع: وسقط.
٩ ف، م – كان.
١٠ س – فيه.

Hatta onun iradesiyle yeryüzünde rüzgârlar, depremler, yanma, boğulma, zalim kimselerin helak olması, bozulmuş şehirlerin yerle bir olması gibi olaylar ortaya çıkar. Kısaca peygamberin nefsi, unsurlar üzerinde özellikle münasebetinin daha fazla ve daha güçlü olduğu unsur üzerinde alet kullanmaksızın mücerret irade ve tasavvuruyla tasarrufta bulunur. Her asırda tanınan salih kimselerde görüldüğü üzere riyazet ve ihlas sahibi kimselerde benzeri durumlar görülürken, peygamber için bunların varlığı nasıl inkâr edilebilir!

[527] Üçüncüye gelince, tıpkı uyuyanın uykudayken bazı şahısların vâkıaya uygun mânalara delâlet eden manzum sözlerle konuştuklarını müşahede etmesinde elde ettiği şeyin benzerini peygamberin uyanıkken elde ettiği inkâr edilemez. Bu, peygamberin nefsinin bedensel meşguliyetlerden soyutlanmış olmasından ve kutsî âleme cezbedilmesinin kolaylığından dolayıdır. Bu nefis uyanık hâldeyken kutsî âleme cezbedilip, onunla ittisal ettiğinde hissedilir şeyler müşahede ettiği gibi ma'kulatı da müşahede eder. Zira mütehayyile kuvvesi nefiste ortaya çıkan ma'kule hissî bir elbise giydirir ve onu ortak duyuya dışardan gelen hissedilirleri nakşettiği gibi nakşeder. Kutsî âleme yönelme ve orayla temas kurma, bir melekeye dönüşebilir ve işte o zaman bu cezbediliş ve müşahedenin neticesi olan şeyler daha az bir yönelimle peygamber için hâsıl olur. İlaveten bu üçüncü durum peygamberlere özgü olup, onların dışındakilerde bulunmaz. Gaybî şeylerin bilgisine sahip olma ve kendilerinden olağan üstü fiillerin meydana gelmesi hem peygamberleri hem de veliler ve müteellih hükemâ gibi peygamberlerin dışındaki kimseleri de kapsar. Hatta bazen kimi veliler bazı hakikatler ve gaybî şeyler hakkında peygamberlerden daha fazla bilgi sahibi olabilir. Zira bu ümmetin Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Huzeyfe, Hasan Basri, Zünnûn, Sehl Tüsterî, Ebû Yezid Bistamî, Cüneyd Bağdadî, İbrahim Edhem vb. muhakkiklerinin birçoğu hakikatler hususunda İsrail oğullarının peygamberlerine üstün gelebilir. Mûsâ'nın Hızır'a ihtiyaç duyması, işin zâhirinde buna şahitlik eder ve aynı şekilde Davud'un Lokman'dan istifade ettiği de bilinen bir şeydir.

فلا يبعد أن يقوى نفس النبي بحيث ينقاد له الهيولي العنصريّة فيؤثّر فيها إراداته وتصوراته حتى تحدث بإرادته في الأرض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة. وبالجملة فيتصرّف نفسه في العنصريّات خصوصًا في العنصر الذي يكون مناسبة أشد وأقوى بمجرّد الإرادة والتصور من غير أن يستعمل آلةً. وكيف يستنكر هذا من النبي ويشاهد مثله من أهل الرياضة والإخلاص على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء.

[٥٢٧] وأما الثالث فلأنه لا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنّائم في نومه من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلام منظوم دالّ على معان مطابقة للواقع. وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس. فإذا انجذبت إليه واتّصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كما شاهدت المحسوسات. فإنّ القوّة المتخيّلة تكسو[1] المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وينقشه في الحسّ المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج. وربّما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة وحينئذ يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بأدنى توجّه منه. ثم إنّ الأمر الثالث مخصوص بالأنبياء لا يوجد في غيرهم. وأما الاطّلاع على المغيّبات وخوارق العادات فيعمّهم وغيرهم كالأولياء والحكماء المتألّهين بل قد يكون بعض الأولياء أكثر اطّلاعًا على بعض الحقائق والمغيّبات من الأنبياء. فإنّ كثيرًا من محققي هذه الأمّة كأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ وحذيفة والحسن البصري وذي النون[2] وسهل التستري وأبي يزيد وجنيد وإبراهيم الأدهم وأمثالهم ربّما ترجّحوا في الحقائق على أنبياء بني إسرائيلي واحتياج موسى إلى الخضر يشهد في ظاهر الحال على ذلك وأيضًا استفادة داود من لقمان مشهور.

١ س: بكشف؛ ط: يكسو.
٢ ط + المصري.

[528] Dahası İşrâkîler der ki, insan doğası gereği medenîdir, yani kendi türünden insanlarla bir arada bulunmaya ihtiyaç duyar. Zira yeme, içme ve giyinme gibi hayatını idame ettirmede ihtiyaç duyduğu şeyler bakımından onların hiçbirinden ayrı olamaz. Bu ihtiyaçlar, ilişkilerinde bir başkasının kendisi için yaptığı şeye benzer bir biçimde her birinin diğeri için çalışması sûretiyle hemcinsi insanlarla yapılan ortaklaşma ve her bir kişinin diğer bir kişinin yaptıklarından aldığı şeyin karşılığı olarak ona kendi emeği olan şeyden vermesi sûretiyle gerçekleşen takas olmaksızın karşılanamaz. O hâlde kişilerden birinin diğeri için ekmek pişirmesi, bu diğer kimsenin ilk kişi için buğday öğütmesi, üçüncü bir kişinin de bu iki kişi için toprağı ekmesi vb. işler için insanların aynı mekânda bir arada bulunmaları gerekmektedir. Sonra, bu toplanma insanların hepsinin ittifak ettiği karşılıklı ilişki ve adalet bulunduğunda ancak düzene girer. Çünkü herkes ihtiyaç duyduğu şeyi arzular ve kendisine sıkıntı veren kimseden kaçınır ve böylece adaletsizlik ortaya çıkar, toplanma işi ve muamele bozulur. O hâlde zulmü uzaklaştırıp, adaleti koruyacak bir adalet kanunu ve bu kanunu belirleyip, onu gereği gibi düzenleyecek bir kanun koyucu gereklidir. Sonra bu kanun koyucunun itaat edilmeye layık bir karakterde olması gerekir ki, bu ancak yukarıdaki söz konusu niteliklerin kendisinde toplanmasıyla gerçekleşir. Vâcib Teâlâ kapsamlı bir inâyet sahibidir. Her canlıya özellikle insana kendisi için uygun olan araçları bahşetmiştir. Bu özelliklerin kendisinde toplandığı kimsenin varlığı ki, peygamberden maksat budur, insanın en büyük maslahatıdır. Öyleyse yarattığı şeylerdeki düzen çeşitlerinin en üstününün iktizası olarak ilâhî inâyet peygamberliği zorunlu kılmaktadır. Sonra avam ve kıt akıllılar, tek bir şahıs olarak ihtiyaç duydukları şeyin arzusu kendilerini kapladığında, hayatlarını ilgilendiren şeylerde insan türüne faydalı olan adaletin bozulmasını ciddiye almazlar ve böylece şeriata aykırı davranmaya yönelirler. Bu durumda itaatkâr ile isyankâr için umudun kendilerini itaate, korkunun da günahı terk etmeye teşvik edeceği uhrevî bir ödül ve ceza zorunlu olur. Bu nedenle ödül ve cezayı verenin bilinmesi gerekli olmuştur. Avamın bilgisi nadiren yakîni olur ve kalıcı olmadığından, bu bilginin yanında onu koruyacak bir sebebe ihtiyaç duyulur ki, bu tekrara bağlı olan hatırlamadır.

[٥٢٨] ثم قالوا إنّ الإنسان مدنيّ بالطبع أي يحتاج في تعيشه[١] إلى اجتماعه مع بني نوعه لعدم استقلال واحد منهم بما يحتاج إليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات بأن يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمله الآخر له. والمعاوضات بان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذ منه من عمله. فلا بد أن يجتمعوا في مكان واحد[٢] حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا. ثم إن هذا الاجتماع إنما ينتظم إذا كان بينهم معاملة وعدل يتفق الجميع عليه لأنّ كل واحد يشتهي ما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه فيقع به الجور ويختلّ أمر الاجتماع والمعاملة. فلا بد من قانون عدل يحافظ عليه دفعًا للظّلم، ولا بد لذلك القانون من واضع يقررها ويمهّدها على ما ينبغي. ثم إنه لا بد أن يمتاز ذلك المقنّن باستحقاق الطاعة، وذلك إنما يكون باجتماع هذه الخواص. والواجب تعالى ذو عناية شاملة فيما أعطى كل حيوان من الآلات اللّائقة به سيّما الإنسان. فإنّ العناية به أكثر ووجود مَن اجتمعت فيه هذه الخواصّ وهو المراد بالنبي من أعظم مصالحه. فيجب ذلك في العناية الإلهية المقتضية لأبلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته. ثم إنّ العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في أمور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم إلى[٣] ما يحتاجون إليه بحسب الشخص فيقدّمون على مخالفة الشرع. فوجب أن يكون للمطيع والعاصي ثواب وعقاب أخرويّان يحملهم الرجاء على الطاعة والخوف على ترك المعصية، فلا بد من معرفة المجازي.[٤] والمعرفة العامّيّة قلّما يكون يقينيّة فلا تكون ثابتة فوجب أن يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار.

---

١ س: في المقيت.
٢ س – صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذ منه من عمله. فلا بدّ أن يجتمعوا في مكان واحد.
٣ ف، م – إلى.
٤ ووجب أن تكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة. انظر إلى الإشارات والتنبيهات مع شرح نصر الدين الطوسي، دار المعارف، الجزء الرابع، ص ٦٣.

Bu kapsama giren şeyler, art arda gelen vakitlerde tekrarlanan namazlar ve bu konumdaki diğer şeyler gibi Mabud'u hatırlatan ibadetlerdir. Öyleyse peygamberin her şeye gücü yeten ve her şeyden haberdar olan ilâhın varlığını tasdik etmeye, şeriat koyucu tarafından gönderilenin doğru olduğuna iman etmeye, uhrevî vaad ve vaîdi kabul etmeye, yaratanı hatırlatacak ibadetleri yapmaya ve insanların sosyal ilişkilerinde ihtiyaç duyduğu şer'î kanunlara boyun eğmeye çağıran bir kimse olması gerekir. Böylece insan türünün hayatını kalıcı kılan adalet çağrısı devamlılık kazanır.

والمشتمل عليها إنما يكون عبادة مذكّرة للمعبود مكرّرة في أوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها. فإذن يجب أن يكون النبي داعيًا إلى التصديق بوجود إله قدير خبير وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبله صادق وإلى الاعتراف بوعد ووعيد أخرويّين وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس في معاملاتهم حتى يستمرّ بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع.

4. Tabiî Hikmet İlmi*

[529] Tabiî hikmet, hareket ve sükûna istidatlı olması bakımından tabiî cismin zâtî arazlarının incelendiği bir ilimdir.

[530] Bil ki kelâmcılara göre cismin hakikati parçalanmayan cüzler [yani atomlardan] oluşan bir şeydir. Fakat hükemâ cismin hakikati konusunda farklı görüşler ortaya koymuştur. İşrâkîler cismin ilk bakışta algılanan yönlerde yayılmış bir cevher, yani cisimsel sûret olduğunu ileri sürmüşlerdir ki, bu sûret cisimden ayrılabilir. Çünkü o ayrıldıktan sonra çoğalma sıfatıyla nitelenmiş olarak varlığını sürdürür, tıpkı ayrılmadan önce birlikle nitelendiği gibi. Cisimler arasındaki farklılık, nitelik ve diğer şeyler gibi bu cisimlerle var olan arazlar sebebiyledir. Bu arazlar cisim türlerine dâhildir ve cismin dışardaki arazlardan bileşik olması imkânsız değildir, tıpkı kürsü örneğinde olduğu gibi. Çünkü kürsü, ağaç parçalarının ve araz olan özel heyetin bileşimidir. İmkânsız olan zihnî bileşimdir, çünkü zihnî cüzler yüklem olur ve bu durumda cevherin araz olması gerekir. Meşşaîler cismin, biri diğerinde yerleşik olan iki cevherden bileşik olduğunu ileri sürmüşlerdir. İlişilen şeyi/mahalli heyula, ilişeni de cisimsel sûret olarak adlandırmışlardır. Ayrıldıklarında sûret kaybolur, her iki hâlde de kalıcı olan maddedir.

Mesele: [Hareket Üzerine]

[531] Hükemâya göre hareket iki anlamda kullanılır:

1. Başlangıçla son arasındaki hareket eden için düşünülen sürekli durumdur ve bu hareket, "mesafe kat etme hareketi" diye adlandırılır. Hareketin dış dünyada varlığı yoktur, zira hareketli olan mesafenin sonuna ulaşmadıkça mesafenin başından sona kadar uzanan sürekli şey, yani hareket mevcut olmaz. Eğer hareketli şey, mesafenin sonuna ulaşırsa bu düşünülen süreklilik [yani hareket] bâtıl olur. Bu nedenle hareketin dış dünyada varlığı düşünülmez. Bilakis mesafe alma anlamındaki hareket ancak hayalde resmedilir.

---

* Çev. Salih Yalın

٤- علم الحكمة الطبيعيّة

[٥٢٩] وهو علم يبحث عن الأعراض الذاتية للجسم الطبيعيّ من حيث يستعدّ للحركة والسكون.

[٥٣٠] واعلم أنّ حقيقة الجسم عند المتكلمين ما يتألّف من أجزاء لا يتجزّي. لكن الحكماء اختلفوا فيها، فذهب الإشراقيّون إلى أنها الجوهر الممتد في الجهات المدرك في بادي الراي أعني الصورة الجسميّة، وهي القابل للانفصال، فإنها يبقى بعد الانفصال متصفا بصفة التعدّد كما كان قبله متصفا بالوحدة. والاختلاف بين الأجسام بالأعراض القائمة بها من الكيفيّات وغيرها. وتلك الأعراض داخلة في أنواع الجسم فلا يمتنع تركّب الجسم من الأعراض في الخارج كما في الكرسي فإنه مركّب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة التي هي العرض. إنما الممتنع التركّب الذهني لأن الأجزاء الذهنية محمولة فيلزم كون الجوهر عرضًا. وذهب المشائيون إلى أنها مركبة من جوهرين يحلّ أحدهما في الآخر يسمى المحل الهيولي والحال الصورة الجسميّة وإنها تنعدم بالانفصال وإنما الباقي في الحالتين هو الهيولي.

مسألة: [في الحركة]

[٥٣١] الحركة عندهم يطلق على معنيين:

أحدهما الأمر المتّصل الذي يعقل للمتحرّك فيما بين المبدأ والمنتهى ويسمى الحركة بالقطع. ولا وجود لها في الأعيان لأن المتحرّك ما لم يصل إلى المنتهى، لم يكن ذلك الأمر المتّصل الممتدّ من المبدأ إلى المنتهى موجودًا. وإذا وصل إليه فقد بطل ذلك المتّصل المعقول. فلا يتصور له وجود في الأعيان بل الحركة بمعنى القطع إنما يرتسم في الخيال.

2. Merkezde oluşan harekettir ve "merkezî hareket" olarak adlandırılır. Bu, istikrara zıt bir durum olup, cismin kendisiyle mesafenin başından sonuna kadar uzanan başlangıçla son arasında daima merkezde olmasıdır. Bu durum ona uygun olmayıp, bilakis o şahsi bir nitelik olup mesafede olduğu varsayılan sınırların her birinde var olan hareketin uzamının kaynağında bölünemez. Fakat hareketin devamlılığı ve mesafenin sınırlarına nispetinin kararsızlığı sebebiyle hayalde bu mesafeye yayılmış şey düşünülür.

Mesele: [Hareketin Kısımları Üzerine]

[532] Hükemâ, içinde ortaya çıktığı şey bakımından hareketi "yerle, nitelikle, nicelikle ve konumla" ilgili hareket kısımlarına ayırmıştır. Onlar hareketin bu kategorilerde gerçekleşmesinin anlamının, hareketin zamanına ilişkin varsayılan her bir anda öncelik ve sonralık olmaksızın bir kategoriye sahip olması bakımından tek tek kategorilerin hareket eden şeyde art arda gelmesi olduğunu söylemişlerdir. Hareketin zamanında bulunduğu varsayılan anların sonsuz olduğunda şüphe yoktur. O hâlde konuda artarda gelen fertlerin de sonsuz olması gerekir. Bu fertlerden hiçbirinin dışarda bulunmaması veya bazısının bulunması ya da tümünün dışarda var olması görüşlerinden, son iki görüş geçersizdir. İkinci görüşün geçersizliği, müreccih olmadan bir tercih gerekiyor olmasından ileri gelir. Üçüncü görüşün geçersizliği ise, anların peş peşe gelmesini ve sıralı olarak var olan sonsuz şeylerin iki sınırla kuşatılmış olarak sınırlanmasını gerektirdiğinden dolayıdır. Bu takdirde bu şeylerin iki ferdi arasında zamansal bir fert kalmaz. Zira bu zamansal fertte giderek kaybolan mümkün fertlerin tümünün bilfiil mevcut olduğu varsayılır ki, bu bir çelişkidir. Bu fertler peş peşe gelince, her fert bir anda ortaya çıktığı için anların da peş peşe gelmesi gerekir. Herhangi bir anda izlenilen bir ferd önceki anı izler ve o iki sınırlayıcı arasında sonsuz bir şeyin sınırlanmasını gerektirir ki,

وثانيهما الحصول في الوسط ويسمى الحركة الوسطيّة. وهو حالة منافية للاستقرار يكون الجسم بها أبدًا متوسّطًا بين المبدأ والمنتهى مستمرّةً من أول المسافة إلى آخرها. وليست منطبقة عليها بل هي صفة شخصيّة غير منقسمة في مأخذ امتداد الحركة موجودة في كل حدّ من الحدود المفروضة على المسافة، لكنها باستمرارها وعدم[1] استقرار[2] نسبها[3] إلى حدود المسافة يعقل[4] في الخيال ذلك الأمر الممتد.

مسألة: [في أقسام الحركات]

[٥٣٢] قسّموا الحركة باعتبار ما تقع هي فيه إلى[5] أينيّة وكيفية وكميّة ووضعية. وقالوا معنى وقوع الحركة في هذه المقولات[6] أن يتوارد على المتحرّك أفراد المقولة بحيث يكون له في كل آن يفرض من زمان الحركة فرد من المقولة لا يكون له قبلُ ولا بعدُ. ولا شك أنّ الآنات المنفرضة في زمان الحركة غير متناهية فيلزم لا[7] تناهي الأفراد[8] المتعاقبة على الموضوع. فأما أن لا يوجد شيء من تلك الأفراد في الخارج أو[9] يكون بعضها موجودًا فيه أو يكون جميعها موجودًا، والأخيران باطلان. أما بطلان الثاني فلأنه يلزم ترجيح بلا مرجّح وأما الثالث فلاستلزامه تتالي الآنات وانحصار الأمور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محصورة بين الحاصرين[10] إذ[11] على هذا التقدير لا يبقى بين فردين منها فرد زماني لأنه قد فرض أنّ جميع الأفراد الممكنة الانقراض[12] في ذلك الفرد الزماني موجودة بالفعل هذا خلف. فإذا كانت تلك الأفراد متتالية يلزم تتالي الآنات إذ كل فرد واقع في آن. والفرد الذي يليه في آن يلي الآن الأول ويلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين.[13]

---

١ ر: + امتداد
٢ ط + امتداد.
٣ س: سببها؛ م: فبها. نسبتها إلى /مواقف ٢/١١٠
٤ ف: فيفعل.
٥ ط – إلى.
٦ ط: معقولات.
٧ ط – لا.
٨ ط – الافراد.
٩ م + أن.
١٠ س: الحاضرين.
١١ م: أنه.
١٢ ط: الانفراض.
١٣ س: الحاضرين.

bu muhaldir; ister fertler varlıkta ictima etmiş olsun ister peş peşe gelsin durum müsavidir. Zira başlangıç ve son bilfiil sonsuzluğa engeldir. Son iki görüş geçersiz olunca ilk görüş, yani kategori fertlerinin tümünün bilkuvve var olduğu görüşü ortaya çıkar. Bu, aklın ilk bakışta uzak bir ihtimal olarak gördüğü şeylerden olsa da burhan bunu gerektirir. Buradan yola çıkarak, yer bakımından hareket edenin bilfiil yerinin olmaması, niceliksel olarak hareket edenin bilfiil niceliğinin olmaması gerektiğini ve bu görüşün zorunlu olarak geçersiz olduğunu söylersen:

[533] Ben de derim ki, bilfiil hareketli olan hareketli şey hareket hâlinde ancak bu fertler arasındaki tavassut/orta ile nitelenir ve bu orta olma sırf kuvve ile mahza fiil arasında olan bir hâldir. Zorunlu olan ölçü, cismin bu arazlardan ve bu arazlardaki orta olmadan uzak kalamamasıdır. Fertlerinden bilfiil uzak kalamaması ise ne zorunludur ne de burhana dayalıdır; aksine burhan bazen bunun tersini gerektirir. Hareket sırasında hissedilir olan şiddet ve zayıflık bakımından birbirinden farklı etkilere gelince; vehmedildiği gibi bu duyu yanılsamasından kaynaklanmayıp, kuvve ve fiil ile itibarî şey arasında bir aralık/berzah olan bu ortadan kaynaklanmaktadır. Hâricî varlıkta etkili olmasa da, fakat mahallinde izah edildiği üzere onun bu konuya dahlinin olması mümkündür. Zikredilen şeylerden en uzak ihtimalli olanı, öncesinde yokluk olmakla birlikte hareketin bir başlangıcının olmamasıdır. Bunun açıklaması şöyledir; cisim hareketsizken hareket ettiğinde burada hareketin ortaya çıktığı anın ilk an olduğunun doğruluğundan emin olunamaz. Zira her anın bu şekilde olduğu varsayılır, dolayısıyla onunla hareketsizlik anı arasında bir hareket zamanı vardır, çünkü zaman birbirini izleyen anlardan oluşmamaktadır. Dolayısıyla farazî anların başlangıcı yoktur ve öncesinde yokluk bulunduğu için bu, hareketin ortaya çıkışına aykırı değildir.

Mesele: [Zaman, Dehir ve Sermed Üzerine]

[534] Hükemâ değişkenin değişkene nispetinin zaman, değişken olanın sabit kalana nispetinin dehir ve sabit olanın sabit olana nispetinin sermed olduğunu söylemiştir. Bazı muhakkikler faydasız laf kalabalığı olduğu yani sonuç veren bir mânaya sahip olmayan bir cümle yığını olduğu gerekçesiyle itiraz etmişlerdir. Bu sözün vechi şöyledir:

وهو محال سواء اجتمع الآحاد في الوجود أو تعاقبت، فإنّ المبدأ والمنتهى ينافي اللاتناهي بالفعل. وإذا بطل الأخيران تعيّن الأول أعني كون أفراد المقولة كلها موجودة بالقوّة، وهذا وإن كان ممّا يستبعدها العقل في بادي الراي إلا أنّ البرهان اقتضاه. فإن قلتَ يلزم من هذا أن لا يكون للمتحرّك الأينيّ أين بالفعل ولا للمتحرّك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة.

[٥٣٣] قلتُ إنما يتّصف المتحرّك بالفعل حال الحركة بالتوسّط بين تلك الأفراد، وذلك التوسّط حالة بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل. والقدر الضروري هو أنّ الجسم لا يخلو عن تلك الأعراض والتوسّط فيها، وأما أنه لا يخلو عن أفرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنًا بل البرهان ربّما اقتضى خلافه. وأما الآثار المتفاوتة بالشدة والضعف المحسوسة في أثناء الحركة، فليس من أغلاط الحسّ كما توهّم بل إنما يترتب على ذلك التوسّط الذي هو برزخ بين القوّة والفعل والأمر الاعتباريّ وإن لم يكن مؤثّرًا في الموجود الخارجي لكن يمكن أن يكون له مدخل في ذلك على ما تقرر في محله. وأبعد ممّا ذكر أنّ الحركة لا أول لها مع كونها مسبوقة بالعدم. وبيانه أنّ الجسم إذا تحرّك[١] بعد ما كان ساكنًا لا يتحقق هناك آن يصدق عليه أنه أول آن حدث فيه الحركة، إذ كل آن يفرض كذلك فبينه وبين آن السكون زمان الحركة لعدم تركّب الزمان من الآنات المتتالية. وهكذا[٢] فلا يوجد أول الآنات المنفرضة ولا ينافي هذا حدوث الحركة لأنها مسبوقة بالعدم.

مسألة: [في الزمان والدهر والسرمد]

[٥٣٤] قالوا نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان، ونسبة المتغير إلى الثابت هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد. واعترض عليه بعض المحققين بأنّ هذه قعقعة ما تحتها طائل أي عبارة هائلة ليس لها معنى محصّل.

---

١ م: حرك.
٢ ط: وكذا.

Mevcudun hareket gibi sabit olmayan sürekli ve bitişik bir hüviyeti olduğunda, hiçbir şekilde bir araya getirilemeyen önce gelen ve sonra geleni içine alır. Bu itibarla mevcudun sabit olmayan bir miktarı olur ki, bu zamandır ve bu hüviyet bu nicelikle uyum içindedir. Bu hüviyetin önceki parçası önce gelen zamana uygun, sonraki parçası da sonra gelen zamana uygun olur. Böyle bir varlık, tedricî değişken olarak adlandırılır ve zamanla uyumlu olmadan var olamaz. Bir defada değişen şeyler ancak zamanın bir tarafı olan anda meydana gelir ve aynı zamanda onsuz var olamaz. Tedricî ya da bir defalık hiçbir değişmenin kendisinde bulunmadığı sabit şeylere gelince, o değişen şeylere ilişen zamanla birlikte var olsa da kendi zâtlarına bakıldığında zamansız olarak var olmalarının mümkün olmaları bakımından kendi zâtında zamandan müstağni olur. Değişken maiyyet/eşzamanlılık veya öncelik bakımından değişen şeye nispet edildiğinde, burada her iki taraf için de zaman gerekli olur. Bu iki şey bakımından sabit şey, değişken olana nispet edildiğinde diğeri için değil, bu iki taraftan biri için zaman gerekli olur. Sabit şey eşzamanlılık bakımından sabit olana nispet edildiğinde, her iki taraf da zamandan müstağni olur. Birbirine yakın olsalar da bunlar, farklılıklarına dikkat çekmek için farklı lafızlarla ifade edilen birbirinden farklı ma'kul anlamlardır.

Mesele: [İhtiyarî Hareket Üzerine]

[535] Hükemâ hareketi ihtiyarî ve tabiî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. İhtiyarî hareketlerin terettüb eden ilkeleri vardır ve en temelinde müdrik kuvvenin hareketlerinden kaynaklanır. Bunlar da hayvandaki hayal ve vehim kuvvesi ve insanda bu ikisi vasıtasıyla bulunan amelî akıldır. Bu ihtiyarî hareket fiilin tasavvuruna ve faydanın elde edilmesi ya da zararın uzaklaştırılması gerektiği mülahazasına dayanır. Algılanamayan bir şeye yönelmek imkânsızdır. Fayda vermesi bakımından tasdikin ya da tasdik hükmünde bulanan bir şeyin bulunmadığı ihtiyarî fiilin varlığı, zorunlu olarak imkânsızdır. Onları, yani bu tasavvur ve mülahazayı arzulama kuvvesi takip eder. Zira arzu kuvvesi uygun ve uygun olmayanın idrakinden kaynaklanır ve o tıpkı idrak edici kuvvede vehmin reis olması gibi hareket ettirici kuvve de reistir.

ووجه ذلك القول بأنّ الموجود إذا كان له هويّة اتّصالية غير قارّة كالحركة كان مشتملًا على متقدّم ومتأخّر لا يجتمعان. فله بهذا الاعتبار مقدار غير قارّ وهو الزمان، فينطبق تلك الهويّة على ذلك المقدار. ويكون جزؤها المتقدّم مطابقًا لزمان المتقدّم، وجزئها المتأخّر مطابقًا لزمان متأخّر. ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيًّا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان. والمتغيرات الدفعيّة إنما تحدث في آن هو طرف[١] الزمان فهو أيضًا لا يوجد بدونه. وأما الأمور الثابتة التي لا تغير[٢] فيها أصلًا لا تدريجيًّا ولا دفعيًّا فهي[٣] وإن كانت مع الزمان العارض للمتغيرات، إلا أنها مستغنية في حدّ نفسها عن الزمان بحيث إذا نظر إلى ذواتها، يمكن أن يكون موجودة بلا زمان. فإذا نسب متغير إلى متغير بالمعيّة أو القبليّة فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين. وإذا نسب بهما ثابت إلى متغير فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر. وإذا نسب ثابت إلى ثابت بالمعيّة كان الجانبان مستغنيين عن الزمان. وإن كانا مقارنين[٤] له، فهذه معان معقولة متفاوتة عبّر عنها بعبارات مختلفة تنبيهًا على تفاوتها.

مسألة: [في الحركة الاختيارية]

[٥٣٥] قسّموا الحركة إلى اختيارية وطبيعيّة ثم إنّ الحركات الاختيارية لها مباد مترتبة أبعدها عن الحركات القوّة المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسّطهما في الإنسان. وذلك لأنّ الحركات الاختيارية يتوقف على تصور الفعل وملاحظة ترتب جرّ النفع أو دفع الضر. فإنّ القصد إلى غير المشعور به محال، والفعل الاختياري بدون التصديق بترتب الفائدة أو ما هو في حكم التصديق به محال ضرورة. ويليها قوّة الشوق فإنها تنبعث عن إدراك الملائمة والمنافرة وهي الرئيسة في القوّة المحرّكة[٥] كما أنّ الوهم هي الرئيسة في المدركة.

---

١ ف، م: ظرف.
٢ س: لا يتغيّر.
٣ ف، م: فهو.
٤ س: متقاربين؛ م: متقارنين.
٥ ط: المتحركة.

Arzulama kuvvesinin idrakten farklı olduğuna idrakin o olmadan gerçekleşmesi delil olarak sunulmuştur. Bazı kimseler onunla hareket ettirici fâil kuvve arasında azmin ve kararlılığın ilkesi olan, isteme/irade ve istememe/kerahet olarak adlandırılan ki, bu tereddütten sonra kesin karar vermektir, başka bir kuvvenin olduğunu belirtmişlerdir. Bu kimseler insanın bazen iştah duymadığı şeyi yemek istemesi, bazen de iştah duymadığı şeyi yemek istememesi bakımından arzu ile azmi birbirinden ayırmışlardır. Doğrusu, bazı muhakkiklerin de düşündüğü şu görüştür: Azmin ve kararlılığın bir arada olması arzuyu pekiştirir.

Mesele: [Boşluğun İmkânsızlığı Üzerine]

[536] Hükemâ duyusal alâmetleri kullanarak boşluğun imkânsızlığına dair deliller getirmiştir. Birinci delil şöyledir: Arapçası serrâka kelimesinin çoğulu olup serrâkât olan ve Farsça âbdozd olarak adlandırılan altında dar bir delik bulanan üst tarafı dar kap suyla doldurulup, giriş açıldığında su alttaki dar delikten dışarı çıkar. Giriş kapatıldığında ise, suyun çıkışı ve akışı durur. Suyun doğasında akışkanlık olduğundan dolayı, suyun akışının durması suyun doğasından kaynaklanmaz. Suyun akışının durması, şayet tüpün girişi kapalı olduğu hâlde su çıkıyorsa boşluğun varlığını gerekli kılar; tüpün girişi açıksa boşluğun varlığı gerekmez. Zira dışarı çıkan su miktarınca hava içeri girer. İçerisine asla hava girmemesi adına kapatılmasını mümkün kılmak için kabın üst tarafının dar olması düşünülmüştür. Aynı şekilde geniş olduğunda su kenardan akacağı ve başka bir taraftan içeri hava gireceği için alt taraftaki deliğin de dar olması düşünülmüştür.

[537] İkinci delil: Bir tarafı ince yapılmış, oldukça dar bir oyuğu olan, diğer tarafı kalın yapılmış ve geniş bir oyuğu olan ve kalın kısmın dolması için geniş oyuk kısmına uzun bir ağaç parçası yontulmuş zerrâka/şırınga kelimesinin çoğulu zerrâkât adı verilen bakırdan imal edilmiş bir boru/tüpdür. Bu boruya su doldurulup onu kapatması için girişine ağaç parçası yerleştirildiğinde su diğer taraftan dışarı çıkamaz.

ويدلّ على مغايرة الشوق للإدراك تحقق الإدراك[١] بدونه. وقد اثبت بعضهم بينها[٢] وبين المحرّكة[٣] الفاعلة قوّة أخرى هي مبدأ العزم والإجماع المسمى بالإرادة والكراهة، وهي التي تصمّم بعد التردّد وفرّقوا بين الشوق والعزم بانّ الإنسان قد يكون مريدًا لتناول ما لا يشتهيه وكارهًا لتناول ما لا يشتهيه.[٤] والحق هو ما ذهب إليه بعض المحققين من أنّ الإجماع هو تأكّد الشوق.[٥]

مسألة: [في امتناع الخلاء]

[٥٣٦] احتجّ الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية. الأولى السراقات جمع سراقة وهي الآنية الضيّقة الرأس في أسفلها ثقبة ضيّقة ويسمى بالفارسيّة آبْ دُزْد. فإنه إذا ملئت تلك الآنية وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيّقة. وإذا سدّ المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول مع أنّ الوقوف ليس من طبع الماء لاقتضائه النزول. فليس ذلك الوقوف إلا لأنه لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودًا لزم الخلاء. وأما إذا كان المدخل مفتوحًا فلا يلزم خلاء، إذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء. وإنما اعتبر ضيّق رأس الآنية ليمكن سدّها بحيث لا يدخل فيها الهواء أصلًا، واعتبر ضيّق الثقبة من أسفلها لأنها إذا كانت واسعة نزل الماء من جانب ودخل الهواء من جانب آخر.

[٥٣٧] الثانية الزراقات جمع زراقة وهي أنبوبة معمولة من نحاس، يجعل أحد شطريها دقيقًا وتجويفه ضيّقًا جدًّا ويجعل شطرها الآخر غليظًا وتجويفه واسعًا ويستوي خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئًا لتجويفه الواسع. فإذا ملئت تلك الأنبوبة ماءً ووضع الخشبة على مدخلها بحيث سدّه لم يخرج الماء من الطرف الآخر.

---

١ ف – الإدراك.
٢ س: بعينها.
٣ ط: المتحركة.
٤ س: ما يشتهيه.
٥ س: تأكيد للشوق.

Sonra ağaç parçası borunun içerisine bir miktar girdiğinde dar olan oyuktan su kuvvetle dışarı çıkar ve uzun bir mesafe kat eder. Eğer bu borunun içinde boşluk olsaydı ağaç parçasının borunun içerisine girdiği miktarda su bu boşluğa akar ve oradan dışarı çıkmazdı. Duyunun tanıklığıyla bu, geçersizdir. Aynı şekilde ağaç parçası dar olan delikten sokulup boruya su konulur ve sonra ağaç parçası çekilirse boşluk imkânsız olduğundan dolayı su boruda yükselir.

[538] Üçüncü delil: Emme sebebiyle hacamat şişesinin içinde etin şismesidir. Hacamat şişesi insan uzvundaki etin üzerine konulup sonra çekildiğinde, havanın ancak emip hacamat şişesinden çıktığı miktarca etin hacamat şişesinin içinde şiştiğini görürüz. Hacamat şişesine eti çeken bu çıkan hava, boşluğun imkânsızlığının zorunluluğunu ve cisimlerin yüzeylerinin ayrılmazlığının gerekli oluşunu mecburi olarak gerektirir. Hacamat şişesini aralarında içerisine havanın girebileceği bir aralık olmayacak bir biçimde demirin üzerine koyup, sonra da çektiğimizde, demir yukarı yükselmez. Bu ya hava hacamat şişesinin içinden çıkmadığı ya da havanın bir kısmı çıkıp, geri kalanı yayılıp onu doldurduğundan dolayıdır. Hacamat şişesi aralarında bir aralık olmayacak biçimde örsün üzerine konulup, sonra da kuvvetli biçimde çekildiğinde ve hacamat şişesi yukarı doğru kaldırıldığında, onun yukarı yükselmesiyle örs de yukarı doğru yükselir.

[539] Dördüncü delil: Tüpün bir tarafı suya daldırılıp diğer tarafı emilerek içe çekildiğinde suyun ağırlığı ve doğası yükselmeyi değil, dökülmeyi gerektirdiği hâlde emen ağza doğru yükselir. Bu ancak boşluğun imkânsız oluşu sebebiyle havanın yüzeyinin suyun yüzeyine bitişik olmasından dolayıdır. Emme sebebiyle hava yüzeyi yükseldiğinde boşluğun imkânsızlığını zorunlu kılacak biçimde suyun yüzeyi de havaya bağlı olarak yükselir.

ثم إنه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيّق خروجًا بقوّة ويقطع مسافة بعيدة. ولو وجد في داخل تلك الأنبوبة خلاء لكان ينقل الماء إلى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها. وهو باطل بشهادة الحسّ. وأيضًا إذا أوصل الخشبة[1] من داخل الثقبة الضيّقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء في الأنبوبة لامتناع الخلاء.

[٥٣٨] الثالثة ارتفاع اللّحم في المحجمة بالمصّ. فإنّا نشاهد أنّ المحجمة إذا وضعت على اللّحم من أعضاء الإنسان ثم مُصّت فإنه يرتفع اللّحم في داخل المحجمة وما هو إلا لأنه بقدر ما يمصّ من الهواء ويخرج من المحجمة يستتبع ذلك الهواء الخارج ما يملؤها من اللّحم استتباعًا قسريًّا[2] ضرورةً دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الأجسام. وإذا ألقينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء. ثم مصصناها لم يرتفع الحديد إما لأن الهواء لا يخرج منها أو لأنه يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملأها. وإذا وضعت المحجمة على السندان وضعًا لا يبقى معه منفذ، ثم مصّت مصًّا قويًّا ورفعت المحجمة فإنه يرتفع السندان بارتفاعها.

[٥٣٩] الرابعة أنه إذا غمس أحد طرفي الأنبوبة في الماء ومصّ الآخر ارتفع الماء إلى فم الماصّ مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع، وما ذلك إلا لأنّ سطح الهواء ملازم لسطح الماء بسبب امتناع الخلاء. فلمّا ارتفع سطح الهواء بالمصّ تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء.

---

١ ف، م – فيها فلا يخرج عنها. وهو باطل بشهادة الحس. وأيضًا إذا أوصل الخشبة.
٢ ر: فسرما؛ س: فسرنا؛ م: قسيرها.

[540] Beşinci delil: Parçasının bir kısmı içinde bir kısmı dışarda kalacak biçimde düzgün bir ağaç parçasını su kabı/testinin ağzına yerleştirip, içine havanın nüfuz etmesini imkânsız kılacak biçimde kabın boğazı ile ağaç parçası arasındaki aralığı kapatma yoluyla içeri hava girmemesi ve içerden hava çıkmaması için ağzını sıkıca kapattığımızda ve içindeki havadan hiçbir şey dışarı çıkmadan ağaç parçasını bulunduğu konumdan daha içeriye doğru soktuğumuzda kap dışa doğru kırılır. Hiçbir şekilde içeri hava girmeyecek biçimde ağaç parçasını kaptan çıkardığımızda, kap içeri doğru kırılır. Eğer kap, hava ile dolu olmasaydı başka bir şeye ihtimali olmamasından dolayı ağaç parçasının içeri girmesi sebebiyle dışarı doğru kırılmazdı. Şayet bu kabın kendisini doldurup içini kaplayan şeyin bulunmaması imkânsız olmasaydı, ağzına kapatılan ağaç parçasının dışarı doğru çekilmesi sebebiyle kap içeri doğru kırılmazdı. Bu, boşluğun imkânsızlığı ile birlikte tedâhülün de imkânsızlığı için delil olarak kullanılır.

[541] Kelâmcılar buna şöyle karşılık vermişlerdir: Belirtilen bu hissî alâmetler boşluğun imkânsızlığını kesin olarak göstermez. Zira bu ilginç durumlar, boşluğun imkânsızlığının dışında başka sebeplerden kaynaklanabilir. Fakat bu sebepler hakkında bilgi sahibi değiliz.

[542] Kelâmcılar farazî cüzleri konum bakımından birbirine denk ve ister kendisinde bir delik bulunup gözenek olarak adlandırılsın ister delik bulunmayıp köşe olarak adlandırılsın, bu cüzler arasında bir açıklık bulunmaması bakımından bitişik olan pürüzsüz sayfayı boşluğun imkânına ilişkin delil olarak sunmuşlardır. Delilin izahı şöyledir: Pürüzsüz bir sayfanın var olması imkânsız değildir. Aksi hâlde sayfanın pürüzsüz olmayışı ya hakikatte cüzleri arasındaki bitişikliğin yokluğundan kaynaklanır ki, bu sayfanın hakikatte farklı cüzlerden ibaret olmasını gerektireceği için geçersiz bir görüştür ve geçersizliği zorunludur; ya da cüzleri arasındaki köşelerin varlığından kaynaklanır ve biz oraya başka cüzler koyarız.

[٥٤٠] الخامسة إنّا إذا[1] وضعنا خشبة مستوية في قارورة بحيث يكون بعض الخشبة في داخل القارورة وبعضها خارجًا وشدّدنا رأسها[2] بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها وذلك بان يسدّ الخلل[3] بين عنق القارورة والخشبة سدًّا لا يمكن نفوذ الهواء فيه، فإذا أدخلنا الخشبة فيها أكثر ممّا كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة إلى خارج. وإذا أخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت إلي داخل. ولولا أنها مملوّة بالهواء وما فيها من الخشبة بحيث لا يحتمل شيئًا آخر لم ينكسر بالإدخال إلى خارج. ولولا أنها يستحيل خلوّها عمّا يكون شاغلًا لها مالئًا إيّاها لم ينكسر بالإخراج إلى داخل. فدلّ ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معًا.

[٥٤١] والمتكلمون أجابوا عنها بأنّ شيئًا من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز أن يكون هذه الأمور الغريبة بسبب آخر[4] غير امتناع الخلاء لكن لا نعرفه بخصوصه.

[٥٤٢] واستدل المتكلمون على جواز الخلاء بالصفحة الملساء وهي ما يكون أجزاؤه المفروضة متساوية في الوضع ومتّصلة بحيث لا يكون بين تلك الأجزاء فرج[5] نافذة كانت وتسمى مسامًا[6] أو غير نافذة وتسمى زوايًا.[7] وتقرير الدليل أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء وإلا فعدم ملاستها إما[8] لعدم الاتّصال بين الأجزاء في الحقيقة وهو باطل لاستلزامه أن يكون الصفحة عبارة عن أجزاء متفرّقة متفاصلة في الحقيقة وبطلانه ضروري.

---

١ ط – هذا، ف: إذ.
٢ ر: راشها.
٣ ط: الخلاء.
٤ ف، م – آخر.
٥ ر: خرج.
٦ م: مسافا.
٧ ع: زواياه.
٨ م: أو.

Eğer köşeler ortadan kalkarsa maksat gerçekleşmiş olur; böyle olmayıp olduğundan daha küçük bir köşe kalırsa oraya başka bir cüz koyarız. Ya bu köşe yok olur ya da köşeler bölünmede bilfiil sonsuza kadar gider. İkinci durum geçersiz olduğundan dolayı, birinci durum gerçekleşir ve sayfa pürüzsüz hâle gelir. Bu sayfayı benzer bir sayfanın üzerine kapattığımızda bunların tamamıyla birbirine temas etmesi gerekir, aksi hâlde bu ikisi arasında ortaya çıkan temas ancak asla bölünemeyen cüzler için olur ki, bu sizler yani filozoflar için imkânsızdır. Dahası, her tarafını aynı anda kaldırmak sûretiyle üst üste olan iki sayfadan birini diğerinden bir kerede ayırmak imkânsız değildir. Zira yukarıdaki sayfanın bir bölümü aşağıdakinden ayrılırken bu yukarı doğru çekilen sayfayla bitişik olan bölüm ayrılmıyorsa, biri diğerinden zorunlu olarak sökülüyor, demektir. Diğer cüzler de aynen böyledir. Dolayısıyla bu şekilde bir gecikme olmaksızın tümünün birlikte ve üstelik tek seferde ayrılması gerekir. Aynı şekilde, yukarıdaki sayfanın cüzlerinden hangi cüz aşağıdakinden tek bir seferde ayrılırsa ayrılsın iki yönde de bölünebilen bir sayfa bulunmazsa ayrılan cüz, bölünemeyen bir cüz/atom veya onun hükmünde bir şey olur ki, bu da filozoflara göre imkânsızdır. Üstteki sayfaların tek bir seferde ayrılmasının mümkün olduğu kesinleşmiştir. Öyleyse üstteki sayfanın diğer sayfadan tek seferde ayrıldığını varsaydığımızda, böylece bu ikisi arasında başka bir cisim olamayacağından dolayı, iki sayfa arasında zorunlu olarak boşluk meydana gelir. Aksi hâlde cisimlerin birbirine girmesi gerekir. Hava ya da havanın dışındaki herhangi bir cisim ancak kenarlardan oraya taşınır ve cüzler tedricî olarak oraya geçer ve sonuncuyla ortaya ulaşır. Onun kenarlarda olduğu anda orta kendisini dolduracak şeyden boştur ve mesele budur. Hasmın görüşü olan atomun reddedilmesine dayandığından dolayı, bu delilin ilzâmî olduğu açıktır. Sonra her iki grubun, ayrıntıları kitaplarında bulunan limmî burhanları vardır.

وإما لوجود الزوايا بين أجزائها فنضع فيها أجزاءً أخرى. فان[1] انتفت[2] الزوايا حصل المطلوب[3] والا صارت أصغر مما كانت فنضع فيها[4] أجزاءً أخرى. فإما أن ينتفي أو يذهب الزوايا في الانقسام بالفعل إلى غير النهاية. والثاني باطل فتعيّن الأول وصارت الصفحة ملساءً. فإذا طبّقناها على مثلها وجب أن[5] يتماسّا بتمامها وإلا لم يكن التماس الحاصل[6] بينهما إلا لأجزاء لا يتجزّي أصلًا، وهو مستحيل عندكم. ثم لا يمتنع دفع أحدهما إحديهما عن الأخرى دفعة بأن يرتفع جميع جوانبها معًا إذ لو ارتفع بعض أجزاء الصفحة العليا عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتّصل بذلك المرتفع، انفكّ أحدهما عن الآخر بالضرورة. وهكذا في سائر الأجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معًا بلا تخلّف بل دفعة واحدة. وأيضًا فأيّ جزء من أجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم يكن صفحة منقسمة في جهتين كان الجزء المرتفع جزءً لا يتجزّي أو ما في حكمه وهو محال عندكم. فقد ثبت إمكان ارتفاعها دفعة واحدة، فإذا فرضنا[7] ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلاء بين الصفحتين ضرورة أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر وإلا لزم تداخل الأجسام. وإنّ الهواء أو جسمًا غيره إنما ينتقل إليه من الأطراف ويمرّ بالأجزاء بالتدريج وتصل بالآخرة إلى الوسط. فعند كونه على الأطراف يكون الوسط خاليًا عن الشاغل وهو المطلوب. ولا يخفى أنّ هذا الدليل إلزاميّ لابتنائه على نفي الجزء الذي لا يتجزّي على ما هو مذهب الخصم. ثم إنّ لكل من الفريقين برهانًا لمّيًا على مذهبه فصّلوه[8] في كتبهم.

---

١ ط + إذا.
٢ س: انبعثت.
٣ س: المطه.
٤ ع – فيها.
٥ ف – أن.
٦ ط: الحالّ.
٧ ط: افرضنا.
٨ ف: فضلوه.

5. İlâhî Hikmet İlmi*

[543] İlâhî hikmet, her iki [yani zihnî ve hâricî] varlıkta da maddeye muhtaç olmayan şeylerin hâllerinin incelendiği bir ilimdir. Bu şeyler ister Tanrı ve ayrı akıllar gibi asla maddeye bitişik olmayan şeyler isterse umûr-u âmme/genel şeyler gibi ihtiyaç üzere olmaksızın maddeye bitişik şeyler olsun.

Mesele: [Şeyin, Sübutunda İllete İhtiyaç Duyması Üzerine]

[544] Bir şeyden ayrı olan her bir şeyin, o şey için sübutu veya o şeyin onunla muttasıf olması yahut onun o olması veyahut ne ad verirsen ver, illetten müstağni olmayan bir şeydir. Mesela insan, kendisini insan yapacak bir şeye muhtaç değildir; fakat başka bir şey olması durumunda ise bir illete muhtaçtır ki, bu besbellidir. Zira bir şeyle o şeyin kendisi arasında yaratmanın tavassut etmesi bizzat imkânsızdır. Başka şey olması durumunda ise o bedîhî bir şekilde bir sebebe muhtaçtır. Hükemânın, "Vâcibin varlığı vâcibin kendisidir. Hatta o varlığında başkasından müstağnidir." diye hüküm vermesi bundan ileri gelmiştir. Şayet vâcibin varlığı vâcibin kendisi değil de başkası olsaydı ikisi arasındaki ilişki ya zâtından neşet eden bir şey olur ve bu durumda varlık itibariyle zâtın, varlığından önce olması gerekirdi veyahut başkasından neşet eden bir şey olur; bu durumda da vâcibin başkasına muhtaç olması gerekirdi. Bu da göstermektedir ki, vâcib varlığın hakikati dışındaki her şey mümkün olup, başkasına muhtaçtır.

Mesele: [Varlığın Hakikati Dışında Her Şeyin Lizâtihî Vâcib Olmayışı Üzerine]

[545] Burhanın da gösterdiği üzere varlığın hakikati dışında her şey, zâtından dolayı vâcib değildir. Aksine o başkasına muhtaç bir mümkündür. Varlıklar silsilesinin, zâtı gereği vâcib olan varlığın hakikatinde son bulması gerekir. Filozoflara göre bu hakikat, umumî bir şey yani tabiî küllî değildir. Çünkü onun fertlerinin zımnında bulunması hariç, ayanda bizzat varlığı yoktur. Yine bu hakikat, şayet umumî olsaydı varlığında hususîleşmesi için muhtaç olur ve salt varlığın hakikati olmaz; aksine hususiyetle birlikte varlık olurdu. Dolayısıyla sırf varlık değil, mevcut bir şey olurdu.

* Çev. Ahmet Kamil Cihan

٥- علم الحكمة الإلهية

[٥٤٣] وهو علم يبحث فيه عن أحوال ما لا يفتقر في كلا الوجودين إلى المادّة سواء لم يقارنها أصلًا كالإله والعقول أو قارنها لا على وجه الافتقار كالأمور العامّة.

مسألة: [في احتياج الشيء لثبوته إلى العلة]

[٥٤٤] كل ما يغاير الشيء فإن ثبوته لذلك الشيء أو اتصاف ذلك الشيء به أو كونه هو أو ما شئت فسمّه أمر لا يستغني عن العلة. فإنّ الإنسان مثلًا لا يحتاج إلى ما يجعله إنسانًا أما في كونه أمرا آخر فيحتاج إلى علة وهو ظاهر، فإنّ توسّط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات. وأما كونه شيئًا آخر فمحتاج إلى سبب بالبديهة.[١] فلذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى يستغني في وجوده عن غيره، إذ لو كان غيره فارتباطه به إما أن يكون ناشئًا عن ذاته فيلزم تقدّم الذات بالوجود على وجوده أو عن غيره فيلزم افتقار الواجب إلى الغير فدلّ هذا على أنّ ما سوى حقيقة الوجود ممكن مفتقر إلى الغير.

مسألة: [في ما سوى حقيقة الوجود ليس واجبًا لذاته]

[٥٤٥] لمّا دلّ البرهان على أنّ ما سوى حقيقة الوجود ليس واجبًا لذاته بل ممكن مفتقر إلى الغير فلا بد من انتهاء سلسة الموجودات إلى حقيقة الوجود الذي هو واجب لذاته. قالوا فتلك الحقيقة لا يجوز أن يكون أمرا عامًّا أي كليًّا طبيعيًّا إذ لا وجود له في الأعيان إلا في ضمن الأفراد لا بالذات. وأيضًا لو كان عامًّا لاحتاج في وجوده إلى أن يتخصّص[٢] وحينئذ لا يكون حقيقته محض الوجود بل الوجود مع خصوصيّته فيكون شيئًا موجودًا لا وجودًا صرفًا.

---

١ س: بالبديهية.
٢ ط: تتخصص.

Varlığa eklenen herhangi bir hususiyet de varlığı olan bir şey olur. Bu durumda aklın, varlık ve şey diye onu tahlil etmesi câiz olur. Burhan, böyle olan her şeyin mümkün olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu hakikat, zâtıyla taşahhus etmiş bir durumdur, yani o türü olmayan bir şahıstır. Hatta o olduğu gibi akledilse asla ortaklık kabul etmez. Dahası, mümkün mahiyetlerin bu hakikatten alınan ve ona tâbi olan bir tahakkuk tarzı vardır ve bu, itibarî bir durumdur.

[546] "Mevcut" ile zikri yukarıda geçen bu hakikatten ve bu mahiyetlerden daha umumî bir şey kast edilirse, mevcut terimi bu mânasıyla teşkik üzere bir yüklem olur. Tıpkı lügat örfünde ister hakikat, ister mecâz olsun aydınlatıcı sözcüğü ile ışığın hakikatinden ve ışığı alan şeylerden daha umumî bir şeyi ve siyah sözcüğü ile siyahlığı içine alan ve onu kâim kılan şeyi kastettiğimiz gibi, vâciblik hakikatine uygun olması zâtı itibariyledir, yani mevcudun yükleme uygun ve misdak/ölçüt oluşu sadece zâtının bir hususiyetidir; zâit bir şey değildir. Bu mahiyetlere uygun olması ise itibarî bir durumun ârız olması sebebiyledir. Nitekim "Işık aydınlatıcıdır." önermesindeki yüklemin misdakı, ışığın kendisidir. Ona zâit bir şey değildir. "Yeryüzü, aydınlıktır." önermesindeki yüklemin misdakı ise zâtına zâit bir durumla yeryüzünün muttasıf olmasıdır. İşte hükemânın "varlık, vâcibin aynısıdır, mümkünlerde ise zâittir. Mutlak varlık, vâcibe ve başkasına teşkik ile yüklem olur." şeklindeki sözünün mânası budur. Bununla onlar, bazılarının anladığı gibi, "Vâcib, özel bir varlık olarak hakikat olmakla birlikte mutlak varlığın bir başka ferdi ona ârız olmuştur. Hatta o iki kez mevcut olmuştur." şeklinde bir anlamı kastetmezler. Yine onlar başkalarının "Vâcib, mutlak varlığın ârız olduğu bir şeydir." şeklinde anladığı bir mânayı da kastetmezler.

[547] Şayet "Vâcib bir hakikat olarak mevcut olmaz. Aksine o varlık olur." dersen o zaman "Lügat örfüne göre mevcut ile kast edilen mâna, varlığın ârız olduğu veya varlığın iliştiği şey ise

فإنّ أيّ خصوصية انضمّت إلى الوجود صارت أمرا له الوجود فيجوز للعقل أن يحلّله إلى أمر ووجود. وقد دلّ البرهان إلى أنّ كل ما هو كذلك فهو ممكن فإذن[١] تلك الحقيقة أمر متشخّص بذاته أي أنه شخص لا نوع له حتى لو تُعقّل كما هو هو[٢] لم يقبل الشركة أصلًا. ثم إنّ الماهيّات الممكنة لها نحو من التحقق مستفاد من تلك الحقيقة تابع لها وهو أمر اعتباريّ.

[٥٤٦] فإن أريد بالموجود ما هو أعم من تلك الحقيقة وتلك الماهيّات، كما نعني بالمضيء ما هو أعم من حقيقة الضوء والأعيان القابلة لها وبالأسود ما يشمل[٣] نفس السواد وما قام به سواء كان حقيقة في عرف اللغة أو مجازًا، كان الموجود بهذا المعنى مقولًا بالتشكيك وصدقه على الحقيقة الواجبيّة باعتبار ذاته بمعنى أنّ مطابق الحمل ومصداقه إنما هو خصوصية ذاته لا أمر زايد عليه وعلى تلك الماهيّات بسبب عروض أمر اعتباريّ لها. كما أنّ مصداق الحمل في قولك الضوء مضيء هو ذات الضوء لا أمر زايد عليه، وفي قولك الأرض مضيئة هو اتصافها بأمر زايد عليها. فهذا معنى ما قاله الحكماء من أنّ الوجود عين الواجب زايد في الممكنات. وإنّ الوجود المطلق مقول على الواجب وغيره بالتشكيك ولم يعنوا بذلك أنّ الواجب مع كون حقيقته وجودًا خاصًّا، قد عرضه فرد آخر من الوجود المطلق حتى يكون موجودًا مرّتين كما فهمه البعض أو عرضه المطلق كما فهمه بعض آخر.

[٥٤٧] فإن قلتَ فلا يكون الواجب موجودًا حقيقةً بل يكون وجودًا. قلنا إن كان المراد بالموجود في عرف اللغة شيء[٤] ما عرض له الوجود أو تعلق به الوجود

---

١ ط: فإن.
٢ س: كما هو.
٣ ط: يشتمل.
٤ م – شيء.

ona bu mânanın verilmesi câiz değildir. Ona ancak hâricî etkilerin menşei anlamının verilmesi câizdir. Hakikatler örfî kullanımlarla belirlenmez. Örf ehli ancak anladıkları mânalar için lafız koyar. Bazen bir mânayı anlamazlar da o mâna için bir lafız koymazlar veya o mânayı olduğundan farklı anlar ve vâkıada olana değil de anladıklarına uygun bir lafız koyar. Oysa esas olan burhandır, tutulacak yol da beyân ve müşahedenin gerektirdiği şeydir. Lafzî şenaat, felsefî konuları tahkikte eleştiri değeri taşımaz. Bu nedenle iki şeyh demiştir ki: "Vâcibu'l-vücud mevcuttur" denilirse bu mecâz bir lafız olur ve "varlık onun için vâcibdir" anlamına gelir. Yoksa "o, kendisine varlık konulmuş bir şeyden veya ister vücûb isterse vücûb üzere olmadan varlığın ona katıldığı bir şeyden dolayı varlığı gereklidir." anlamına gelmez. Onlara göre vâcibin hakikati, varlığın hakikatinin dışındaki bütün hususî şeylerden soyut sırf varlıktan ibarettir ki, bu da bizatihi şahsî bir durumdur. Nitekim onun varlığı ve taşahhusu da zâtının aynıdır. Vâcibin diğer isimleri ve sıfatları da böyledir, yani zâtının aynıdır. Şöyle ki, bu esma ve sıfatların tümünün Allah'a haml edilmesinin misdakı, kendi dışında her şeyden bizatihi mümtaz olan basit (mürekkeb olmayan) hüviyetidir. "O mevcuttur." denildiğinde bunun anlamı onun hâricî etkilerin kaynağı olduğudur. Bu kaynaklanışın ilkesi olması yönüyle, o aynıyla varlıktır. "O âlimdir." dediğinde bunun mânası şeylerin ona açık olmasıdır. "O ilimdir." dediğinde de bunun mânası onun, bu açıklığın ilkesi olmasıdır. Diğer sıfat ve isimleri de buna göre düşün! Burada ancak her bakımdan basit ve bir olan zât vardır ve o değişik itibarlar ve çeşitli nispetler hasebiyle farklı isimlerle adlandırılır. "De ki: ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur." (İsrâ, 17/110)

فلا يجوز إطلاقه عليه بهذا المعنى، بل إنما يجوز إطلاقه عليه بمعنى أنه منشأ للآثار الخارجية والحقائق لا تقتض[١] من قبل الإطلاقات العرفية. فإنّ[٢] أهل العرف إنما يضعون الألفاظ لما وصل إليه فهمهم[٣] من المعاني. فربّما لم يفهموا بعض المعاني فلم يضعوا له لفظًا أو فهموه علي[٤] غير ما هو عليه فأطلقوا عليه لفظًا مطابقًا لما فهموه لا لما هو عليه في الواقع. والعمدة هو البرهان والمتبع[٥] ما اقتضاه البيان والعيان. والشناعة اللفظيّة غير قادحة في تحقيق المطالب الحكميّة. ولذلك قال الشيخان إذا قيل واجب الوجود موجود، فهو لفظ مجاز معناه واجب أن يكون وجودًا لا أنه يجب الوجود لشيء موضوع فيه الوجود أو يلحقه الوجود على[٦] وجوب أو غير وجوب. وبالجملة فحقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت المجرّد عن جميع[٧] الخصوصيات الخارجة عن حقيقة الوجود وهو أمر شخصيّ بذاته، وكما[٨] أنّ وجوده وتشخّصه عين ذاته فكذا سائر صفاته وأسمائه بمعنى أنّ مصداق الحمل[٩] في الكل هويّته البسيطة الممتازة بذاتها عمّا عداها. فإذا قلتَ إنه موجود فمعناه أنه منشأ للآثار الخارجية، وهو بعينه وجود من حيث إنه مبدأ لذلك الانتشاء.[١٠] وإذا قلتَ إنه عالم فمعناه أنه[١١] ينكشف عليه الأشياء، وإذا قلتَ إنه علم فمعناه أنه مبدأ لذلك الانكشاف. واعتبر بذلك سائر الصفات والأسماء. فليس هناك إلا ذات واحدة بسيطة من جميع الوجوه تسمى بأسماء مختلفة بحسب اعتبارات شتّي وإضافات متعدّدة ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرحْمنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (سورة الإسراء، ١٧/١١٠).

---

١ س: تقتضي؛ ط: لا ينتفض؛ ف: لا تقتنس.
٢ س + عرف.
٣ ع: فهم.
٤ م: إلي.
٥ ط: المبتنع.
٦ س – أنه يجب الوجود لشيء موضوع فيه الوجود أو يلحقه الوجود على.
٧ س: البحث عن جميع.
٨ ف: كما.
٩ س: الجملة.
١٠ ط: الإنشاء.
١١ ف – أنه.

Mesele: Filozofların Yöntemine Göre Lizâtihî Vâcibin Tevhidi ve Açıklaması

[548] "Vâcibin hakikati, zâtıyla kâim varlığın ayn'ıdır" hükmü sabit olduğundan, diyoruz ki, böyle bir zâtın çok olması câiz değildir. Zira bu hakikatten iki tane bulunmuş olsa varlık hakikati dışında her birinin bir hususiyeti olurdu. Çünkü hususîleşmediği sürece küllî hakikatin ayanda varlığı yoktur. Hususîleşmenin sebebinin, mahiyetin kendisi olması câiz değildir. Zira illet, mevcut olmadığı sürece bir şeyi gerektirmez. Şu hâlde onun illeti zâttan başka bir şey olur. Varlığında başkasına muhtaç olan ise mümkündür. Vâcibin küllî hakikati yoktur, aksi hâlde tahsis ediciye muhtaç olur. Açıktır ki, vâcibin çoğalması sadece dış dünyada değil tasavvurda da imkânsızdır. Şu mânada ki, akıl onun bir özelliğini veya özelliğine uygun gelen yönü düşünse, varlığını başkası olarak takdir etmesi itibariyle onun misli olan bir şeyi farzetmesi mümkün değildir. Bilakis böyle farz edilen her şey, ilk bakış itibarıyla olur. Araştırma ciddileşince varlığının zâtının aynısı olduğu belli olur. Onun için çoğalmayı farzetmek, zâtının hususiyetinden uzak olan bir nisbî veya selbî yönü tasavvur edildiği zaman mümkün olur.[1] Dahası bu, varlığın hakikatinin onun zâtında tek bir şey olduğu sübut bulunca tamamlanır. Bazen bunun apaçık olduğu iddia edilir ve şuna dikkat çekilir: Keskin basiret sahipleri nisbî tek bir şeyde hakikatlerin ortak olmasının, ayanda var olmak olduğunu sıradan bir bakışla idrak eder. Dahası nazarda derinleştikten sonra burada başka bir şeyin bulunduğu onlara belli olur ki, o da zâtıyla kâim, müessirden müstağni, sayesinde hakikatlerin bu izafî ve itibarî durumla muttasıf olduğu varlığın hakikatidir. Üstelik her hakikate izafetle, ârız olması itibariyle o hakikatten bir oluş doğar. Haddi zâtında o bütün nispetlerden uzaktır, yani onlardan hiçbiri onun hakikatine dâhil değildir.

1 Vâcibin isimlerinin çoğalmasına işaret edilmektedir. Şöyle ki o, bir şeye merhamet etmesi itibariyle Rahman, bağışlaması itibariyle Gafûr, kusurlardan selbedilmesi itibariyle Kuddûs gibi isimlere nispetle bir çoğalma olur. Nispet ve selb ortadan kalkınca çoğalma biter.

مسألة: في توحيد الواجب لذاته على مذاقهم وبيانه

[٥٤٨] أنه لمّا ثبت أنّ حقيقة الواجب عين الوجود القائم بذاته، فنقول لا يجوز تعدّد مثل تلك الذات إذ لو وجد اثنان من تلك الحقيقة لكان لكل منهما خصوصية سوى حقيقة الوجود؛ إذ لا وجود للحقيقة الكلية في الأعيان ما لم يتخصّص. وعلة الاختصاص لا يجوز أن يكون ذات الماهية، لأنّ العلة ما لم يوجد لم يوجِب شيئًا، فعلّته[١] غير الذات وما يحتاج في وجوده إلى غيره فهو ممكن. ولأنه ليس له[٢] حقيقة كلية وإلا لاحتاج إلى المخصّص فظهر أن تعدّد الواجب ممتنع لا في الخارج فقط بل في التصور أيضًا بمعنى أنّ العقل إذا لاحظه بخصوصه أو على وجه ينطبق على خصوصه[٣] لا يمكنه أن يفرض شيئًا مثله بحيث يكون على تقدير وجوده[٤] غيره، بل كل ما يفرض كذلك بأول النظر. فإذا أمعن النظر ظهر أنه هو هو وإنما يمكن له فرض التعدّد إذا تصوره[٥] بوجه نسبيّ أو سلبيّ بعيد عن خصوصية ذاته. ثم إنّ هذا إنما يتمّ إذا ثبت أنّ حقيقة الوجود أمر واحد في ذاته. وربّما يدّعي فيه البداهة وينبّه عليه بأنّ أصحاب البصائر النافذة يدركون في بادي النظر اشتراك الحقائق في أمر واحد نسبيّ هو الكون في الأعيان. ثم بعد التوغّل في النظر يظهر لهم أنّ هناك أمرا آخر، هو حقيقة الوجود قائم بذاته مستغن عن المؤثّر به يصير تلك الحقائق متصفة بهذا الأمر الاعتباريّ الإضافيّ، بل يصير بالإضافة إلى كل حقيقة كونًا لتلك الحقيقة باعتبار العارض. وهو في حدّ ذاته خال عن جميع النسب بمعنى أنّ شيئًا منها لا يدخل في حقيقته.

---

١ س، ع: فعلية.
٢ ف – له.
٣ ط: خصوصية.
٤ ط: وجود.
٥ ف: الصورة.

Mesele: Vâcib Teâlâ'nın Varlığı Hakkında Üç Fırkanın, Yani Kelâmcıların, Hükemânın ve Sûfîlerin Görüşlerinin Özeti Üzerine

[549] Bil ki kelâmcıların cumhuru varlığın tüm varlıklar arasında ortak bir mefhum olduğuna kail olmuştur. Bir olan bu mefhum çoğalır, karın ve şu şeyin beyazlığı gibi, şeylere nispetle hisse hisse olur. Şeylerin varlıkları işte o hisselerdir. Onlara dâhil olan bu mefhumla birlikte bu hisseler, şeylerin zâtlarından hariç ve onlara ilavedir. Ancak o güneşin ışığı gibi, vâcibde zâtın muktezası; mümkünlerde ise yeryüzünün ışığı gibi başkasından alınmadır.

[550] Hükemânın görüşü de kısaca şöyledir: Varlıklar arasında varlığın ortak bir mefhumu vardır. Bu tekil varlıklar, zâtları itibariyle çoğalmış olan farklı hakikatlerdir. Yoksa -salt izafetin ârız olmasıyla değil ki onlar, ortak hakikatin temsilcileri olsun. Yine fasıllar itibariyle değildir ki, mutlak varlık onlara cins olsun. Bilakis varlık, o hakikatlerin lâzımı olan bir ârızdır, tıpkı güneş ışığı ile kandil ışığı gibi. Çünkü ikisi, hakikat itibariyle farklı iki şey olup, nurun ârız olmasında gereken şeyler ortaktır. Karın ve dolunun beyazlığı da böyledir. Üstelik arazlıkta ortak olan nicelik ve nitelik de böyledir. Hatta imkân ve varlıkta ortak olan cevher ve araz da böyledir. Ancak mümkünün kısımlarında ve arazın kısımlarında olduğu gibi, her varlığın özel bir ismi olmadığından, mevcudatın çoğalmasının ve hisse hisse olmasının, maruz mahiyetlere mücerret izafetle olduğu vehmedilmiştir. Tıpkı şu karın ve bu şeyin beyazlığı gibi. Oysa durum böyle değildir. Varlıklar kendilerinden ayrı ve onlara ârız olan bu mefhum altında sınıflanan, farklı ve ayrı hakikatlerdir. Bu mefhumun çoğalmasına ve mahiyetlere izafetle hisse hisse oluşuna dikkat edilirse bu hisseler de hakikatleri farklı olan bu varlıkların dışındadır.

مسألة: في تلخيص مذاهب الفرق الثلاثة أعني المتكلمين والحكماء والصوفية في وجود الواجب تعالى

[٥٤٩] واعلم أنّ جمهور المتكلمين ذهبوا إلى أنّ للوجود مفهومًا واحدًا مشتركًا بين الوجودات. وذلك المفهوم الواحد يتكثّر ويصير حصّةً حصّةً بإضافته[١] إلى الأشياء كبياض هذا الثلج وذاك ووجودات الأشياء هي هذه الحصص. وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الأشياء زائدة عليها إلا أنها مقتضى الذات في الواجب كضوء الشمس ومستفاد من غيره في الممكنات كضوء وجه الأرض.

[٥٥٠] وحاصل ما ذهب إليه الحكماء أنّ للوجود مفهومًا واحدًا مشتركًا بين الوجودات، إلا أنّ تلك الوجودات الخاصة حقائق مختلفة متكثّرة بأنفسها لا بمجرّد عارض الإضافة لتكون متماثلة متّفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسًا لها؛ بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فإنهما مختلفان بالحقيقة. واللّوازم مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضيّة بل الجوهر والعرض المشتركين في الإمكان والوجود؛ إلا أنه لمّا لم يكن لكل وجود اسم خاصّ كما في أقسام الممكن وأقسام العرض توهّم أنّ تكثّر الموجودات وكونها حصّةً حصّةً إنما هو بمجرّد الإضافة إلى الماهيّات المعروضة لها، كبياض هذا الثلج وذاك وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها واذا اعتبر تكثّر ذلك المفهوم[٢] وصيرورته حصّةً حصّةً بإضافته إلى الماهيّات فهذه الحصص أيضًا خارجة عن تلك الوجودات[٣] المختلفة الحقائق.

---

١ س، ف: بإضافة.
٢ م – العارض الخارج عنها وإذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم.
٣ ف: الوجود.

Dolayısıyla burada üç durum vardır: 1. Varlık mefhumu, 2. Mahiyetlere izafetle taayyün etmiş hisseler, 3. Hakikatleri farklı özel varlıklar. Şu hâlde varlık mefhumu, zâtî olup tüm küllîlerde olduğu gibi hisselerine dâhildir. Her ikisi, yani varlık ve küllî, özel varlıkların dışındadır. Özel varlık, Vâcib Teâlâ'da zâtın ta kendisidir, binefsihi kâimdir, asla mahiyete ârız değildir; onun dışındakilerde ise ilave ve hariçtir.

[551] Varlığın birliğine/vahdet-i vücuda kail olan sûfîler de şu görüşte olmuşlardır: Varlık, vâcibin ta kendisi olmasının yanı sıra, mutlak ve tek bir hakikat olup, parçalanamaz ve bölünemez. O var olanların bedenlerine yayılmış ve onlarda zuhur etmiştir. Dolayısıyla hiçbir şey ondan hâli değildir. Bilakis o, şeylerin hakikati ve kendisidir. Şeylerin çoğalıp birbirinden ayrılması ancak itibarî taayyünler ve sınırlılıklarla olmuştur. Onlar, bu duruma, denizi ve denizin birçok dalga sûretinde zuhur etmesini misal verirler. Ortada denizin hakikatinden başka bir şey yoktur. Bu, akıl nazarında uzak bir şey olsa da onların bu hususta istinat ettikleri şey, nazar ve burhan değil keşf ve görü/iyandır. Onlar bütün kevnî ilişkilerden ve ilmî kâidelerden kâmilen soyutlanarak ve kalbi tamamen uzak tutarak bu yolda kesintisiz bir azim, sürekli bir sebat ve çalışkanlıkla, ara vermeden, dikkatini dağıtmadan ve kararlılığını bozmadan Cenâb-ı Hakk'a teveccüh ettikleri için, Allah onlara eşyayı olduğu gibi gösteren, keşfedici bir nur verir. Bu nur, akıl tavrının ötesindeki bir tavrın açığa çıktığı sırada bâtında açığa çıkar. Dolayısıyla bunun varlığı uzak bir ihtimal değildir. Akıl tavrının ötesinde birçok tavır vardır ki sayısını sadece Allah bilir. Aklın bu nura nispeti, vehmin akla nispeti gibidir. Nitekim akıl, vehmin idrak edemediği bir şeyin doğruluğuna hükmedebilir. Tıpkı âlemin dışında veya içinde olmayan bir mevcudun varlığına hükmetmesi gibi. Aynen bunun gibi, bu keşfedici nurun da tıpkı kayıtların kısıtlamadığı, taayyünlerin de sınırlamadığı, her şeyi içine alan mutlak hakikatin varlığı gibi, aklın idrak edemediği bir şeyin doğruluğuna hükmetmesi mümkündür. Gerçi böyle bir hakikatin varlığı, aklın idrak edemeyeceği şeylerden değildir. Zira muhakkik hükemâ ve kelâmcılar tabiî küllînin, fertlerinin ondaki varlığı anlamında değil de fertlerin ondaki varlığı itibariyle dış dünyada mevcut olduğunu düşünürler. Dolayısıyla varlık birdir, var olan ise ikidir.

فهناك أمور ثلاثة: مفهوم الوجود، وحصصه المتعيّنة بإضافته إلى الماهيّات، والوجودات[١] الخاصة المختلفة الحقائق. فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه كما هو شان جميع الكليات. وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاصّ عين الذات في الواجب تعالى قائم بنفسه غير عارض لماهيّته أصلًا، وزايد خارج فيما سواه.

[٥٥١] وذهب الصوفية القائلون بوحدة الوجود إلى أنّ الوجود مع كونه عين الواجب حقيقة واحدة مطلقة غير قابل للتجزّي والانقسام. وقد انبسط على هياكل الموجودات فظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الأشياء بل هو حقيقتها وعينها.[٢] وإنما تعدّدت وامتازت بعضها عن بعض بتقيّدات وتعيّنات اعتباريّة. ومثلوا ذلك بالبحر وظهوره في صورة الأمواج المتكثّرة مع أنه ليس هناك إلا حقيقة البحر فقط. وهذا وإن كان مستبعدًا في نظر العقل إلا أنّ مستندهم في ذلك هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان. فإنهم لمّا توجّهوا إلى جانب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونيّة والقواعد العلميّة مع توحّد العزيمة ودوام الجمعيّة والمواظبة على هذه الطريقة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتّت عزيمة منّ الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الأشياء. كما هي وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء طور العقل فلا يستبعدن[٣] وجود ذلك. فوراء طور العقل أطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها إلا الله.[٤] ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل فكما يمكن أن يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلًا لا يكون خارج العالم ولا داخله. كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة بجميع الأشياء لا يحصرها التقيّد ولا تقيّدها التعيّن، مع أنّ وجود حقيقة كذلك ليس من قبيل ما لا يدركه[٥] العقل. فإنّ المحققين من الحكماء والمتكلمين ذهبوا إلى أنّ الكليّ الطبيعيّ موجود في الخارج لا بمعنى وجود أشخاصه فيه بل بوجود أشخاصه فيه. فالوجود واحد والموجود اثنان.

---

١ ط: الموجودات.
٢ س: وعنها.
٣ ع: يستبعدون.
٤ س + تعالى.
٥ ط: يدكه.

[552] Şayet "Bir şey doğulu ve batılı, bilgi ve bilgisizlik gibi, farklı taayyünlerle ve zıt vasıflarla nasıl muttasıf oluyor?" dersen;

[553] Buna şöyle cevap veririm: Bir şey kendinde zıtlardan arınmış, onlardan biriyle kayıtlanmamış ise her ikisini de içine alır. Benim belirttiğim şey, küllîyi cüz'îye kıyas etmekten kaynaklanan bir uzaklaştırmadır. Küllî tabiatlar, mütekâbillerden hâli oldukları için, karşılıklı vasıflarla nitelenir. Sonra açıktır ki, sûfîlerin müşahedelerinden ve mükaşefelerinden nakledilen şeyler mutlak bir zâtın ispatıdır. Bu zât, aynî ve aklî mertebeleri ihata eder, hâricî ve zihnî var olanlara yayılır, kevnî ve ilâhî taayyünlerden biriyle taayyün ettiğinde diğeriyle taayyün etmez. Şu hâlde bu zât için, onlarla çelişkili olmaksızın ve zâtının aynı da kendisine zihnî ve hâricî olarak ilave olmaksızın tüm taayyünlerini toplayan bir taayyün tespit etmekte herhangi bir engel yoktur. Akıl onu bu taayyünle tasavvur ederse onu birçok şey arasında ortak farz etmesi imkânsızdır, tıpkı küllînin cüz'îlerindeki ortaklığında olduğu gibi. Onu imkânsız görmesi bu taayyünün değişmesinden, farklı nispetlere göre ilmî veya aynî, gaybî veya şühudî birçok sûret ve sonsuz mazharlar içinde zuhur etmesinden ileri gelmez. Kamil nefisleri bununla karşılaştır! Bu nefisler câmi ismin mazhariyeti ile tahakkuk ettiğinde bu mazhariyetin gereği iyilik ve güzellik/teravhun olur, kayıt ve sınır altına alınmaksızın birçok sûret hâlinde zuhur eder. Bu nedenle İdris (a.s.) hakkında "o İlyas'tır" denmiştir ve bu "Onun zâtı İdrislik sûretini çıkarıp, İlyaslık sûretini giydi." anlamında değildir. Aksi hâlde bu görüş tenasühü kabul etmek olurdu. Bilakis İdris'in hüviyeti, dördüncü semada kâim olmasına rağmen, İlyas sûretinde zuhur ve taayyün etti, demektir. Şu hâlde o, aynı ve hakikat itibariyle bir; sûretlerle taayyünü itibariyle ikidir. Tıpkı Cebrail, Mikail ve Azrail'in, hepsi de kendisiyle kâim değişik sûretlerle bir anda bin ayrı yerde zuhur etmesi gibi.

[٥٥٢] فان قلتَ كيف يتّصف الواحد بتعيّنات مختلفة وبأوصاف متضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل.

[٥٥٣] قلتُ الشيء إذا كان في نفسه عاريًا عن الأضداد غير متقيّد بواحد[١] منها يجامع كلا منها. فما ذكرته استبعاد[٢] ناش من قياس الكليّ على الجزئي. فإنّ الطبائع الكلية لخلوّها عن المتقابلات يتّصف بالأوصاف المتقابلة. ثم لا يخفى إنما يحكى من الصوفية عن مكاشفاتهم ومشاهداتهم هو إثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينيّة، منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية غير متعيّن بتعيّن يمتنع معه ظهورها مع تعيّن آخر من التعيّنات الإلهية والكونيّة[٣] فلا مانع أن يثبت لها تعّين يجامع التعيّنات كلها لا ينافي شيئا منها. ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنًا ولا خارجًا إذا تصوره العقل بهذا التعيّن امتنع عن فرضه مشتركًا بين كثيرين اشتراك الكليّ بين جزئياته، لا عن تحوّله وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علمًا وعينًا وغيبًا وشهادةً بحسب النسب المختلفة واعتبر ذلك بالنفوس الكاملة. فإنها إذا تحققت بمظهريّة الاسم الجامع كان التَرَوْحُنُ[٤] من لوازمها، فيظهر في صور كثيرة من غير تقيّد[٥] وانحصار. ولذا قيل في إدريس عليه السلام أنه إلياس لا بمعنى أنّ العين خلع الصورة[٦] الإدريسيّة ولبس الصورة الإلياسيّة وإلا لكان قولًا بالتناسخ بل أنّ[٧] هويّة إدريس مع كونها قائمة في صورته[٨] في السماء الرابعة ظهرت وتعيّنت في صورة إلياس، فيكون من حيث العين والحقيقة واحدة من حيث التعيّن الصوريّ اثنين كنحو جبرائيل وميكائيل وعزرائيل يظهرون في آن واحد في الف مكان بصور شتّى كلها قائمة بهم،

١ س: يواخذ.
٢ ع: استيعار.
٣ ط: أو الكونية.
٤ ر: الترومن؛ س: الترق حن.
٥ س: تقييد.
٦ س – في إدريس عليه السلام أنه الياس لا بمعنى أن العين خلع الصورة.
٧ س: إذ.
٨ س: صورية.

Kemâle ermiş ruhlar da böyledir. Nitekim Kudeyb Elban Musulî hakkında rivayet edildiği üzere, o aynı anda farklı meclislerde biri diğerinin aynı olmayan işlerle meşgul hâlde görülürdü. Zaman ve mekânla sarmalanmış kimselerin vehimleri bu haberi kavrayamadığı için, inat ve ret gösterip, böyle bir şeyin bozuk ve geçersiz olduğuna hükmettiler. Bu darlıktan çıkışı deneyenler ise kâmil bir ruhu zaman ve mekândan yüce gördükleri için, tüm zaman ve mekânların ona olan nispetinin tek bir nispet olduğunu anladılar da onun her bir zamanda ve her bir mekânda dilediği özellikle istediği sûretle zuhur etmesini mümkün gördüler. Tıpkı bir sûretin birçok aynaya yansıması gibi. Bu kadarla yetinelim. Zira bilgisi aranan konular yüksek olup, onu anlamak için ayrı bir muhatap lâzımdır.

Mesele: Âlemin Kadîm Olduğuna Dair Delillerinin Özeti Üzerine

[554] Filozofların, âlemin kadîm olduğuna dair delillerinden biri de şudur: Âlem ezelde varlığı mümkün olandır. Aksi hâlde zâtî imkânsızlıktan zâtî imkâna dönüşüm gerekir. Bu da zarurî olarak muhaldir. Bârî Teâlâ'nın kudreti ittifakla ezelidir. Şayet âlem hâdis olsaydı cömertliğin, yani varlığın ifâzasının ve buna tâbi olan kemâllerin sonsuz süreyle mümkünlere bırakılması gerekirdi. Bu ise gerçek cömert ve mutlak feyyaz için muhaldir.

[555] Bunun cevabı şudur: "Âlem ezelde varlığı mümkün olandır." önermenizle "ezelde" sözünüzü varlığa ilişkin olarak "âlemin ezeldeki varlığı mümkündür." mânasını kast ettiyseniz buna izin verilmez. Zira onun ezeldeki varlığı imkânsız olabilir. Eğer bu önermeyle "ezelde" sözünüzü imkâna ilişkin olacak şekilde bir bütün hâlinde 'âlemin varlığının imkânı ezelde süreklidir' mânasını kast ettiyseniz bu, kabul edilir ve bundan ezelde âlemin varlığının mümkün olması gerekmez. Zira âlemin ezelde varlık imkânıyla muttasıf olmasına rağmen, ezeli varlığı imkânsız olabilir. İşte bu, muhakkik olan cumhurun belirttiği görüştür; yani imkânın ezeli olması ezeliliğin imkânını gerektirmez.

وكذلك أرواح الكمل[١] كما يروى عن قضيب البان الموصلي أنه كان يُرى في زمان واحد في مجالس[٢] متعدّدة مشتغلًا في كل أمر[٣] غير ما في الآخر. ولما لم يسع هذا الحديث أوهام المتوغّلين في الزمان والمكان تلقوه بالردّ والعناد وحكموا عليه بالبطلان والفساد. وأما الذين منحوا النجاة من هذا المضيّق فلمّا رأوه متعاليًا عن الزمان والمكان علموا أنّ نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة فجوزوا ظهروه في كل زمان وكل مكان بأيّ شأن شاء وبأيّ صورة أراد كالصورة الواحدة المنطبقة في المرايا المتكثّرة. ولنكتف بهذا القدر فإنّ المطلب عال ولفهمه مخاطب آخر.

مسألة: من جملة دلائلهم على قدم العالم

[٥٥٤] هو أنّ العالم ممكن الوجود في الأزل وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وهو محال بالضرورة.[٤] وقدرة الباري تعالى أزليّة بالاتّفاق فلو كان العالم حادثًا لزم ترك الجود وهو إفاضة[٥] الوجود وما يتبعها من الكمالات على الممكنات مدّة غير متناهية، وهو محال على الجواد الحق والفيّاض المطلق.

[٥٥٥] والجواب عنه أنّ قولكم العالم ممكن الوجود في الأزل إن أردتم به أنّ وجوده في الأزل ممكن على أن يكون قولكم في الأزل متعلقا بالوجود فهو ممنوع لجواز أن يكون وجوده في الأزل ممتنعًا. وإن أردتم به أنّ[٦] إمكان وجوده في الجملة مستمرّ في[٧] الأزل على أن يكون في الأزل متعلقا بالإمكان فمسلم. ولا يلزم منه أن يكون وجود العالم في الأزل ممكنًا لجواز استحالة الوجود الأزلي مع كونه متصفا في الأزل بإمكان الوجود فيما لا يزال وهذا هو ما قال[٨] جمهور المحققين أنّ أزليّة الإمكان لا يستلزم إمكان الأزليّة.

---

١ ط: الكل.
٢ ط: مجلس.
٣ ف: بأمر.
٤ س: بالصورة.
٥ س: إقامة؛ ط: اقاضة.
٦ س — أن.
٧ س: في مستمر.
٨ س: قاله.

Onlar bu görüşü şöyle açıklıyorlar: "Âlemin imkânı ezelidir" dediğimizde ezel imkân için zarf olur. Dolayısıyla bu şeyin imkânla sürekli bir şekilde muttasıf olması gerekir. Öyle ki, onun bununla nitelenmediği bir vakit yoktur. İşte bu mâna âlem için varlığından önce sabittir. "Ezeliliği mümkündür" dediğimizde ise bu anlamda ezel onun varlığı için zarftır, yani öncesinde yokluğun bulunmadığı sürekli varlığı mümkündür. Oysa ilk önermeden bunun çıkmayacağı bellidir. Zira o cümleye göre bir şeyin varlığının dâimî bir imkânla mümkün olması ve varlığının dâimîlik yönünün hiçbir şekilde mümkün olmaması, aksine imkânsız olması câizdir. Bundan, o şeyin imkânsız şeyler cinsinden olması gerekmez. Çünkü imkânsız varoluş hiçbir şekilde mümkün olmayan şeydir. Muhakkiklerin seyyidi Cürcânî bunu kabul etmeyip, ikisi arasında gereklilik olduğunu iddia etmiş ve ispatı sadedinde şunu demiştir: Bir şeyin imkânı ezelde sürekli ise onun zâtının ezelin herhangi bir cüzünde var olmasına bir engel yoktur. Engelin olmayışı ezelin tüm cüzlerinde geçerli olan bir durumdur. O şeyin zâtına, böyle olması yönüyle bakıldığında bu şeyin ezelin herhangi bir cüzünde varlıkla muttasıf olmasına bir engel yoktur. Hatta ezelin her bir cüzünde onun sadece tek bir cüzünde değil tüm cüzleriyle birlikte varlıkla nitelenmesi mümkündür. Ezelin tüm cüzleriyle birlikte mümkün olması, zâtına nispetle ezelin bütün cüzlerinde sürekli varlıkla muttasıf olma imkânından ibarettir. Şu hâlde imkânın ezeli oluşu ezeliyyetin imkânını gerektirir. Cürcânî'nin kelâmı bundan ibarettir.

[556] Bu görüş şu şekilde reddedilir: Onun kullandığı delilinin öncülleri "Ezelin herhangi bir cüzünde varlıkla muttasıf olmasına bir engel yoktur." şeklindeki önermenin kabulüne bağlıdır. Önermedeki "ezelin herhangi bir cüzünde" ifadesi, 1. ya engelin olmadığına ilişkin olacak ve bu, ezelin cüzlerinden herhangi birinde varlığı kabul etmeye, ezelde bile olsa bir engel olmadığı anlamına gelecektir. Dolayısıyla bu aynıyla imkânın ezeliyyeti demektir. Bundan ezeli varlığı kabul etmeye, yani ezeliyyetin imkânına bir engelin olmadığı sonucu çıkmaz. 2. Veyahut varlığa ilişkin olacak ve bu, ezelin cüzlerinden birindeki varlığa engel olmaz, anlamına gelecektir. Bu da aynıyla ezelîliğin imkânıdır. Tartışma bunun hakkındadır ve bu, müsâdere ale'l matluptur.[1] Seyyal arazlarla onu nakzetme konusuna gelince bu husus şöyle ortadan kaldırılır: Seyyal arazlar bölünemeyen yalın bir durumdur. Fakat bu süreklidir, hayalde sürüp giden devamlı işler yapar. Dışarıda mevcut olan seyyal arazların asla cüzleri yoktur.

1 Müsadere ala'l-matlup, bilgisi talep edilen öncülü, ismini değiştirerek kıyasın öncülü hâlinde almaktır.

وبيّنوه بانّا إذا قلنا إمكانه أزليّ فالأزل ظرف للإمكان، فيلزم كون ذلك الشيء متصفا بالإمكان اتصافا مستمرًّا غير مسبوق بعدم الاتصاف. وهذا المعنى ثابت للعالم قبل وجوده وإذا قلنا أزليته[1] ممكنة فالأزل في المعنى ظرف لوجوده أي وجوده المستمرّ الغير المسبوق بالعدم ممكن. ومن المعلوم أنّ الأول لا يستلزم الثاني لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكنًا إمكانًا مستمرًّا. ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنًا أصلًا بل ممتنعًا. ولا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من الممتنعات، لأنّ الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرتض سيّد المحققين هذا وادّعى الاستلزام بينهما. وقال في إثباته أنّ إمكان الشيء إذا كان مستمرًّا في الأزل لم يكن هو في ذاته مانعًا من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل فيكون عدم منعه أمرا مستمرًّا في جميع تلك الأجزاء. فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها؛ بل جاز اتصافه به[2] في كل منها لا بد لا فقط بل ومعًا أيضًا وجواز اتصافه في كل منها[3] معا، هو إمكان اتصافه بالوجود المستمرّ في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته. فأزليّة الإمكان مستلزمة لإمكان الأزليّة، هذا كلامه.

[٥٥٦] ورُدّ هذا بأنّ مقدمات دليله مسلمة إلى قوله لم يمنع اتصافه بالوجود في شيء منها. فإنّ قوله في شيء منها إما أن يتعلق بعدم المنع على معنى أنه لا يمنع في شيء من أجزاء الأزل من الوجود. ولو فيما لا يزال فهو بعينه أزليّة الإمكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الأزليّ الذي هو إمكان الأزليّة. وإما أن يتعلق بالوجود على معنى أنه لا يمنع من الوجود في شيء من أجزاء الأزل فهو بعينه إمكان الأزليّة والنزاع فيه فيكون مصادرة على المطلوب. وأما النقض بالأعراض السيّالة فمدفوع بأنها أمر بسيط غير قابل للقسمة لكنه مستمرّ يفعل في الخيال أمرا ممتدًّا فليس للأعراض السيّالة الموجودة في الخارج أجزاء أصلًا.

---

١ ط: أزلية.
٢ س – به.
٣ س – لا بد لا فقط بل ومعا أيضًا وجواز اتّصافه في كل منها.

Onlar dışarıda sürekli oldukları için, özlerine bakarak, sürekliliklerinin ezelî olması câizdir. Evet, bu husus anlık varlıklarla, mesela kesildiği sırada seslere ilişen anlık harflerle nakzedilebilir. Zâtı itibariyle zaman içinde varoluşunun imkânsızlığını engellemek mümkünse de, hakikat şu cevapta yatar: Bu vecih sonsuz bir süreyle varoluşu terk etmenin imkânsızlığını engellemekten ibarettir. Zira bize göre İlke, hakîm ve hür bir fâildir. Dolayısıyla, ezelde âlemi icat etmeyişindeki hikmet, zamanî kıdemi tercih etmesi olabilir. Nitekim ezelî ve ebedî olarak bekâsıyla birlikte hiçbir ortak olmaksızın birliğini izhar etmek için zâtî kıdemi tercih etmesi de mümkündür.

Mesele: [İbn Sînâ'nın Görüşüne Yapılan İtirazın Giderilmesi Üzerine]

[557] Şeyh İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın İlâhiyat kısmında demiştir ki özünde ma'lûl olan şeyin hakkı var olmamak; illetinden dolayı hakkı da mevcut olmaktır. Zihinde, özünde şey/mevcut olan, başkası dolayısıyla şey olandan, zaman bakımından değil, zât itibariyle daha önce olur. Şu hâlde her ma'lûl, bizzat yokken mevcut olmuş olur.

[558] Ona şöyle bir itiraz yapılmıştır: Özünde ma'lûl olan şeyin hakkı ma'dum olmak olmadığı gibi, mevcut olmak da değildir. Zarurî olarak o, varlık ve yokluk tarafında bir illete ihtiyaç duyar. Sonra itirazı yapan, itirazının geldiği noktayı özetle şöyle beyân etmiştir: Mümkünün ilk mertebedeki hakkı, varlık ve yokluk imkânıdır. Onun bu mertebedeki hakkı, imkân itibariyle yokluktur. Zâtî hudûsla ilgili olarak bu mânayla yetinilirse iş tamamdır, aksi hâlde değildir. Sen de bilirsin ki, bu mertebede imkân itibariyle varlık da söz konusudur. Dolayısıyla zâtî hudûsla ilgili olarak bu mâna ile nasıl yetinilebilir?

[559] Ben de bu itirazı giderme hususunda diyorum ki İbn Sînâ'nın maksadı şudur: Ma'lûlün varlığı, kendisinde etki gösterecek mevcut bir illete ihtiyaç duyar; yokluğunda durum bunun aksinedir. Çünkü yokluğu hâlinde ma'lûl bu hâliyle sürekli olup, kendisinde etki gösterecek mevcut bir illetin varlığına ihtiyaç duymaz. Aksine varlık illetinin yokluğu bu hususta yeterlidir. Yokluk zâtın gereği değildir.

فلكونها مستمرّة في الخارج يجوز استمرارها أزلًا نظرًا إلى ذواتها. نعم[1] ينتقض بالموجودات الآنية كالحروف الآنيّة التي تعرض للأصوات عند انقطاعها وإن أمكن أن يمنع امتناع وجودها في الزمان بحسب الذات. فالحق في الجواب عن هذا الوجه منع امتناع ترك الجود[2] مدّة غير متناهية. لأنّ المبدأ عندنا فاعل مختار حكيم فيجوز أن يكون الحكمة في عدم إيجاد العالم في الأزل استئثاره بالقدم الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي ليظهر توحّده بالبقاء أزلًا وأبدًا من غير شريك فيه.

مسألة: [في دفع الإيراد على القول لابن سينا]

[٥٥٧] قال الشيخ في إلهيات الشفاء للمعلول في نفسه أن يكون ليس وله عن علّته أن يكون أيْس أي موجودًا. والذي يكون للشّيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول أيْسًا بعد ليس بعديّة بالذات.

[٥٥٨] وأُورد عليه أنّ المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدومًا كما أنه ليس له في نفسه أن يكون موجودًا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم إلى العلة. ثم قال المورد ما حاصله[3] أنّ الممكن ليس له في المرتبة السابقة إلا إمكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الإمكان فإن اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تمّ وإلا فلا. وأنت خبير بأنّ في هذه المرتبة الوجود أيضًا بحسب الإمكان، فكيف يكتفي في الحدوث الذاتي بذلك المعنى.

[٥٥٩] ثم أقول في دفع الإيراد أنّ مراد الشيخ أنّ وجود المعلول يحتاج إلى علة[4] موجودة تُؤثر فيه بخلاف عدمه فإنه مستمرّ لا يفتقر إلى علة موجودة تُؤثر فيه[5] بل يكفي فيه انتفاء علة الوجود لا أنّ العدم مقتضى الذات.

---

١ ف: يعم.
٢ م: الوجود.
٣ ط: حصله.
٤ س: علية.
٥ س – فيه بخلاف عدمه فإنه مستمر لا يفتقر إلى علّة موجودة تؤثر فيه.

Mesele: [Varlığın Zaman ve Ana Nispeti Üzerine]

[560] Bil ki varlık ya belli bir anda ya da belli bir zaman içinde olur. Birinci durumda o merkezî hareket gibi belli bir anda var olduktan sonra zaman itibariyle sürekli olur veyahut kaybolup gider, sona gelindiğinde olduğu gibi; zira bu, herhangi bir an içinde ortaya çıkar ve sürekli olmaz. İkinci durumda varlık, cisim gibi, bir araya gelme yoluyla zaman içinde olur veya kat etme hareketi ya da günlük olaylar gibi peş peşe olur. Filozoflar nazarında varlığın başka bir kısmı daha vardır ki, onu dehre nispet edip şöyle derler: "Yüksek ilkeler dehirde mevcuttur. Dehir ise zamanın kabı olup, zamanın her bir cüzünün kendisine bitişik olması yönüyle zamanı kuşatır."

مسألة: [في نسبة الوجود إلى الآن والزمان]

[٥٦٠] واعلم أنّ الوجود إما أن يكون في الآن أو في الزمان. والأول إما أن يستمرّ[1] بعد الوجود في الآن زمانًا كالحركة الوسطيّة أو ينعدم كالوصول إلى المنتهى فإنه يحدث في آن ولا يستمر. والثاني إما أن يوجد في الزمان على سبيل الاجتماع كالجسم أو على سبيل التعاقب كالحركة القطعية وكالحوادث اليوميّة بل للوجود[2] عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه إلى الدهر ويقولون إنّ المبادئ العالية موجودة في الدهر وهو وعاء الزمان بمعنى أنه محيط بالزمان حيث لا يوجد جزء من الزمان إلا وهو مقرون به.

---

١ ط: يسمي.
٢ ط: الوجود.

6. Hey'et İlmi*

[561] Bu ilimde, ulvî ve süflî basit cisimlerin durumları; bu cisimlerin nicelikleri, nitelikleri, konumları ve onlar için gerekli olan hareketleri bakımından incelenir. Bu ilimle iştigal edenler, süflî cisimleri göz önünde bulundurarak daireler vehmedip, onları maddeden soyutladılar. Sonrasında bunlar üzerine hükümler ortaya koydular. Bu sebeple de, hey'et ilminin mevhum daireleri incelediğini vehmettiler. Fakat durum böyle değildir; zira bu ilim, zikri geçen daireler üzerine bina edilmiş hükümleri ele alır. Bu şekilde kabul etmekte de bir beis yoktur; zira hikemî ilimler, bir bütün olarak itibarî şeyler üzerine inşa olunur. Bundan dolayı denmiştir ki, itibarî şeyler olmasa idi, hikmet geçersiz olurdu. Görmez misin ki, Şeyh [İbn Sînâ]'nın bu hususta söylediklerinin ekseriyeti, matematik ilimlerinde kullanılan varsayımlar kabilinden olup, varsayılanların değişkenliğine itirazda bulunmaz. Zira gerçek olmayan şeylerin varsayımı, gerçek olanların durumlarını çoğunlukla açığa çıkarır. Şöyle ki, bu daireler, dış dünyada mevcut olmasalar da mevcut şeylerden çıkarılmışlardır ki, bu doğru çıkarımın sonucu, vâkıaya uygundur. Bunlar, üçün çift oluşu, gulyabaninin dişleri, yakuttan oluşan bir dağ, cıvadan oluşan bir deniz ve çift başlı insan gibi, tamamen saf mevhumlar ve katışıksız varsayımlar değildir. Aksi takdirde, bu mevhumlar sayesinde, aletlerle gözlemlenen ve duyularla elde edilenlerle, gezegenlerin hareketlerinin hızlılık, yavaşlık ve yöndeki durumları bir düzen içerisinde nasıl kayıt altına alınabilir; felekler ve yeryüzüne dair hükümler, bunlarda bulunan hikemî incelikler, yaratılıştan gelen harikuladelikler nasıl ortaya çıkarılabilirdi? Öyle ki, bunlara vâkıf olan kişi, onları yaratan karşısında hayretini şöyle dile getirir: "Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın" (Âl-i İmrân, 3/191) Ayrıca, bu ilimde göklerin durumu, yaratılışındaki şaşırtıcılık ve yapılışlarındaki olağanüstülüğe dair bahsi geçenlerin ekseriyeti, şer'î kurallar ve dinî akidelerle sabit olanlara mugayir olmaksızın emârelerin şahitlik ettiği ve alâmetlerin delâlet ettiği şeylerdir. Bilakis, Güneş'in doğduğu ve battığı noktaların değişmesi, hilalin görüldüğü yerlerdeki farklılıklar, kıble tayini, namaz vakitlerinin belirlenmesi ve gündüzün uzunluğu ve kısalığının beldeden beldeye değişmesi gibi meselelerde şeriat bu ilimden faydalanabilir.

* Çev. Hasan Umut

٦- علم الهيئة

[٥٦١] وهو علم يبحث فيه عن أحوال الأجرام البسيطة العلويّة والسفليّة من حيث كمياتها وكيفيّاتها وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها. ثم إنهم توهّموا دوائر بملاحظة السفليّات وجرّدوها عن الموادّ، واجروا عليها الأحكام. فيتوّهم أنّ الهيئة يبحث فيه عن الدوائر الموهومة، وليس كذلك بل أحكامها يبتني عليها ولا ضيرَ[١] فيه بل العلوم الحكميّة باسرها مبتنية[٢] على الأمور الاعتباريّة. ولذلك قيل لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة. ألا ترى أنّ الشيخ كثيرًا ما يقول هذا من قبيل الفروض[٣] المستعملة في الرياضيّات فلا يقدح فيه استحالة المفروض. إذ كثيرًا ما يكون[٤] فرض الأمر الغير الواقع مظهرًا لأحوال الأمور الواقعة؛ على أنّ تلك الدوائر وان لم يكن موجودة في الخارج لكنها منتزعة من الأمور الموجودة فيها انتزاعًا صحيحًا مطابقًا للواقع. وليست موهومة صرفة ومفروضة محضة كزوجيّة الثلاثة وأنياب الأغوال وجبل من الياقوت وبحر من زِئْبَقْ وإنسان ذي رأسين. كيف وينضبط بها أحوال الحركات في السرعة والبطيء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات، وينكشف بها أحكام الأفلاك والأرض وما فيهما من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحيّر الواقف عليها على عظمة مبدعها قائلًا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَاطِلًا﴾ (سورة آل عمران، ١٩١/٣). ثم إنّ أكثر ما ذكر في هذا العلم من أمر السماوات وعجيب خلقها وبديع صنعها أمر شهد به الأمارات ودلّ عليه العلامات من غير إخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية. بل قد ينتفع ببعض مسائلها في الشرعيات كتعدّد المشارق والمغارب واختلاف المطالع واستخراج القبلة وأوقات الصلوة واختلاف البلاد في طول النهار وقصره وغير ذلك.

---

١ س: ولا خير.
٢ س: مبنية.
٣ ع: الغروض؛ ف، م: العروض.
٤ م – ما يكون.

Mesele: [En Büyük Eğim Üzerine]

[562] Denilmiştir ki, dokuzuncu feleğin çevresi, sekizinci feleğin çevresini iki noktada keser. Bunlardan birincisine ilkbahar ekinoksu denir ki, Güneş o noktayı geçtiğinde gök ekvatorunun kuzeyinde bulunur. Diğer nokta da sonbahar ekinoksu ismini alır. Ekinoksların başlangıcı, ma'mur bölgelerin çoğunda Güneş'in bu iki noktaya ulaşması ile olur. Kesiştikleri iki noktadan sonra bu iki daire arasında görülen en büyük uzaklığa "en büyük eğim" denir ki, bu değer farklı gözlemlerle tespit edilmiştir. Kudemânın bulduğu değerler, müteahhirûnun bulduğu değerlerden daha büyüktür. Şöyle ki, Batlamyus zikri geçen değeri 23 derece 51 dakika ve 20 saniye olarak bulmuştur ki bu, Batlamyus'tan 285 Farisî sene öncesinde Hipparkos'un bulduğu değerle örtüşür. Yine Batlamyus'tan 690 Kıpti sene sonra Me'mun gözlemlerinde bulunan değer, 23 derece 35 dakika idi ki, bu değer de sonradan Bağdat'ta Benû Mûsâ'nın yaptığı gözlemlerde bulunan değerle örtüşür. Sonraki dönemde gözlemcilerden bir grup, yani Şiraz'da gözlem yapan Ebû Hüseyin İbn Sûfî Şîrâzî, Rakka'da gözlem yapan Battânî ve de Bağdat'ta Ebû Hâmid Sâgânî ile gözlemler yapmış olan Ebu'l-Vefâ Bûzcânî, yaptıkları gözlemlerde Me'mun zamanında tespit edilenden çok az düşük olan bir değer buldular. Zira onların bulduğu değerlerin çoğunluğu yirmi dört dereceye ulaşmıyor; en azı ise 23 derece 33 dakika'nın altına inmiyordu. Muhakkik Nasîrüddin Tûsî'nin Meraga'da yürüttüğü İlhanî gözlemlerinin bulduğu değer 23 derece 30 dakika iken Mirza Uluğ Bey'in Semerkant'ta yürüttüğü Yeni Gürgânî gözlemine göre bu değer 23 derece 30 dakika 17 saniye'dir. Açık olan şudur ki, bu ihtilafların sebebi aletlerin daireselliklerinde ya da tam da meridyende kurulmalarında bulunan eksikliklerdir; iki çevreden birinin diğerine hareket etmesi değildir. Aksi takdirde tek bir düzende gerçekleştirilen gözlemlerde zamanlara göre farklılık söz konusu olması lâzım gelirdi ki, bu böyle değildir.

مسألة: [في الميل الكلي]

[٥٦٢] قالوا منطقة الفلك التاسع تقطع منطقة الفلك الثامن على نقطتين. إحديهما وهي التي إذا جاوزتها الشمس وقعت في جانب الشمال من المعدّل، تسمى الاعتدال الربيعي، والأخرى تسمي الاعتدال الخريفي لابتدائها منهما إذا حلت الشمس فيهما في معظم المعمورة وغاية البعد بين[١] تينك الدائرتين بعد تقاطعهما تسمى الميل الكلي ووجدت تلك الغاية بالأرصاد مختلفة. فما وجده القدماء أكثر ممّا وجده المتأخّرون وذلك أنّ بطليموس وجده ثلاثا وعشرين درجة وإحدى وخمسين دقيقة وعشرين ثانية موافقًا لما وجده أبرخس قبله بمائتين وخمس وثمانين سنة فارسيّة. ثم وجد بأرصاد مأمون بعد ستمائة وتسعين سنة قبطيّة ثلاثة وعشرين جزء وخمسا وثلاثين دقيقة موافقًا لما وجد بعده ببغداد برصد بني موسى. ثم إنّ جماعة من الراصدين كأبي[٢] الحسين ابن الصوفي الشيرازي الذي رصد بشيراز، والبتّاني الذي رصد بالرقة،[٣] وأبي الوفاء البوزجاني[٤] الذي رصد[٥] ببغداد مع أبي حامد الصغاني وجدوا بأرصادهم المتأخّرة اقل ممّا وجد في زمن المأمون بشي يسير. لأنّ أكثر ما وجدوه لم يبلغ أربعا وعشرين درجة وأقله لم ينقص[٦] من ثلاث وعشرين درجة ونصف درجة ونصف عشرها. ووجد بالرصد الإيلخاني الذي تولّاه المحقق الطوسي بمراغة ثلاثا وعشرين درجة ونصفها، ووجد بالرصد الجديد الكوركاني الذي تولّاه مِرْزَا اُلُغْ بيكْ في سمرقند ثلاثا وعشرين درجة وثلاثين دقيقة وسبع عشرة ثانية. والظاهر أنّ أصل هذا الاختلاف إنما هو بسبب اختلال الآلات في استداراتها أو نصبها في حقيقة نصف النهار لا بسبب تحرّك إحدى المنطقتين إلى الأخرى. وإلا لوجب[٧] أن يكون الاختلاف على نظام واحد بحسب الأزمنة الواقعة فيما بين الأرصاد، وليس كذلك.

---

١ ع: البعدتين.
٢ س: كابن.
٣ ر: الذي بارقة.
٤ ط: النبرجاني.
٥ م – بالرقة وأبي الوفاء البورجاني الذي رصد.
٦ ط: ينقض.
٧ م: يوجب.

Nitekim Hâzimî'nin ayrıntılı gözlemlerinde bulduğu değer, kendisinden yaklaşık 200 Farisî sene önce Me'mun zamanında bulunan değerle örtüşmektedir. Ebû Reyhân [Bîrûnî] kendisinden önce yaşamış Yahyâ b. Mansûr'un zamanında bulunandan daha fazla bir değer tespit etmiştir. Ayrıca en büyük eğimin gözlemlenmesi, Güneş meridyene ulaştığında hakikaten iki dönencede de bulunmasına bağlıdır. Ancak gözlemcilerin bunda ittifak etmeleri nasıl mümkün olabilir ki!

Mesele: [Yeryüzünün Küre Oluşu Üzerine]

[563] Bazıları, yeryüzünün hissî anlamda küre şeklinde olduğunu, tabiatı hakiki küreliği gerektirse de, bunun tam mânasıyla gerçekleşmeyeceğini iddia ettiler. Büyük ölçekli seller, şiddetli rüzgârlar, ışık hüzmelerinin düştüğü yerlerin değişmesi, yeryüzündeki deliklerin farklılaşması gibi hâricî sebeplerden dolayı yeryüzünün yüzeyinde girinti ve çıkıntıların olması, onun hissî anlamda küreliğine engel değildir. Zira bu girinti çıkıntıların yeryüzüne oranı, arpanın yumurtaya nispetinden çok daha küçüktür. Nitekim geometri âlimleri şunu göstermişlerdir ki, yeryüzünün en yüksek dağının yüksekliği, 2 ve 1/3 fersah olup, bu dağın yeryüzüne oranı, bir arpa tanesinin eninin 1/7'sinin bir ziraʿya, yani 24 parmağa, oranı gibidir.[1]

İlginç Bir Mesele: [Yeryüzünün Küre Oluşunun Dayanakları Üzerine]

[564] Yeryüzünün küre oluşu şuna dayandırılmaktadır: Yeryüzünün ve denizlerin her tarafına doğru insanın yol alabileceğini farz edelim ve üç kişinin belirli bir noktadan yola çıktıklarını; birinin batıya, diğerinin doğuya doğru hareket ederek yeryüzü üzerinde tam bir devir gerçekleştirirken, üçüncü kişinin ise hareketsiz kaldığını düşünelim. Bu durumda, batıya doğru hareket etmiş kişi doğu tarafından, doğuya doğru hareket etmiş diğer kişi ise batı tarafından hareketsiz duranın yanına aynı vakitte gelmiş olurlar. Batı yönüne doğru hareket etmiş olanın bu devir süresince saydığı gün sayısı, hareketsiz duranın saydığından örneğin bir gün eksik olur. Doğu yönüne hareket edenin bu süre zarfında saydığı gün sayısı ise hareketsiz duranın saydığından bir gün fazla olur. Zira batıya doğru giden kişinin feleğin bütün devirlerinde seyri artar ve örneğin hareketsiz durana kıyasla bir devir bütün devirlere dağılmış olur. Şöyle farz edelim:

---

1 Bahsi geçen ölçü birimlerinin birbirlerine oranı için bk. F. J. Ragep, *Nasīr al-Dīn al-Tūsī's Memoir on Astronomy* (*al-Tadhkira fī 'İlm al-Hay'a*), cilt 1 (New York: Springer-Verlag, 1993), ss. 310-14.

لأنّ الحازمي وجده بأرصاد مستقصاة موافقًا لما وجد في زمن المأمون مع تأخّره عنه بقريب من مأتى سنة فارسيّة. وأنّ أبا ريحان مع تأخّره عن زمن يحيى بن منصور وجده أكثر ممّا وجد في زمن يحيى. هذا مع أنّ تحقيق رصد الميل الكلي يتوقف على حلول الشمس حقيقة إلى كل واحد من الانقلابين حال وصولها إلى نصف النهار وأنّى يتّفق ذلك للراصدين.[1]

مسألة: [في كريّة الأرض]

[٥٦٣] زعموا أنّ الأرض كريّة الشكل حسًّا وإن كان مقتضى طبعها الكريّة الحقيقيّة[2] لما حقق[3] في موضعه ولا يقدح في كريّتها حسًّا ما وقعت في سطحها[4] من التضاريس لأسباب خارجية كالسيول الهائلة والرياح العاصفة وتبدل مطارح الشعاعات واختلاف المسامتات. لأنّ نسبة تلك التضاريس إلى كرة الأرض أصغر بكثير من نسبة الشعير إلى البيضة. لأنّ المهندسين بيّنوا[5] أنّ ارتفاع أعظم جبل على وجه الأرض فرسخان وثلث وان نسبته إلى كرة الأرض كنسبة سبع عرض شعيرة إلى ذراع هو أربعة وعشرون أصبعًا.

مسألة غريبة: [فيما يتبنى على كرويّة الأرض]

[٥٦٤] يتبنى[6] على كرويّة الأرض وهي أنه لو تيسّر السير على جميع الأرض والماء للإنسان، وفرض تفرق ثلاثة أشخاص من موضع معيّن بأن سار أحدهم نحو المغرب وسار الآخر نحو المشرق وأقام الثالث في ذلك الموضع، حتى دار السائران دورًا تامًّا على الأرض، ورجع إلى المقيم السائر إلى المغرب من المشرق، ورجع إليه السائر إلى المشرق من المغرب في[7] وقت واحد كان عدد الأيام التي عدّها الغربي في مدّة الدور أنقص من عدد أيام المقيم بواحد مثلًا. أيام التي عدّها الشرقيّ أزيد منها أيضًا بواحد، وذلك لأنه زاد سير الغربي في أدوار الفلك فوزع دورًا على جملتها بالقياس إلى المقيم مثلًا. إذا فرضنا

---

١ ط: الراصدين.
٢ س، م: الحقيقة.
٣ ف: حققوه.
٤ ف: وسطحها؛ م: وسطها.
٥ ط: تتبعوا.
٦ س: ينبني؛ ط، ف، ع: يبتنى.
٧ ف – في:

Bu üç kişinin birbirlerinden ayrılmaları, ayrılmanın gerçekleştiği yerde Güneş'in meridyen dairesi üzerine gelmesiyle başlasın. Güneş bu meridyen dairesine ikinci kez geldiğinde felek üzerindeki devir tamamlanır ve hareketsiz duran için bir günlük süre dolar. Fakat aynı şey batıya giden için söz konusu değildir. O ise ancak, Güneş'in, seyir hâlindeyken vardığı yerin meridyen dairesine ulaşması ile birlikte bir gün devrini tamamlamış olur. Bu gerçekte tam bir devirden fazlasına tekabül eder. Benzer şekilde bu, hareket eden kişi için her bir devir, gerçekleştirdiği bir önceki devirden, iki devrin gerçekleştiği yerler arasındaki seyrin gerektirdiği miktar kadar fazla olur. Bu durumda, batıya doğru giden hareketsiz duranın yanına geldiğinde felek üzerindeki bir devir, hareketsiz durana kıyasla, batıya doğru gidenin saydığı devirlere dağılmış olur. Batıya hareket eden nazarında, hareketsiz durana kıyasla bir gün miktarı, geri kalan günlerin miktarına dâhil olup, şüphesiz batıya hareket edenin saydığı gün, hareketsiz duranın saydığı günden bir gün eksik olur. Doğuya doğru gidene gelince o, bir gün fazla sayar çünkü devirler üzerindeki seyri daha azdır. Seyrinde ortaya çıkan eksiklikler onun için bir devir olarak toplanır ki, felek üzerinde tam devrin gerçekleşeceği şeklindeki varsayım dikkate alındığında, bu devir görülmez. Güneş, doğuya doğru ilerleyen kişinin vardığı yerin meridyen dairesine geldiğinde, söz konusu devir, hakiki devirden, ayrıldığı ve vardığı yerler arasındaki meridyen farkı kadar eksiktir. Aynı şekilde, zikri geçen devir o kişiye göre bir önceki devirden, bulunduğu iki yer farkındaki seyrin gerektirdiği miktar kadar eksik olur. Bu durumda mezkûr kişi, hareketsiz duranın yanına döndüğünde, devirler arasındaki bu eksiklikler bir devir olarak bir araya gelir ki bu da bir gün fazlasına denktir. Bu nedenle de doğuya doğru hareket edenin saydığı gün sayısı, hareketsiz duranın saydığı gün sayısından bir fazla olur. Bu mesele, daha ilginç meselelere kadar uzanır. Öyle ki, şu tarz sorular sorulur: Aynı zamanda günün, birisi için Cuma, diğeri için Perşembe ve bir diğeri için Cumartesi olması mümkün mü? Ya da belirli bir başlangıç noktasından belirli bir bitiş noktasına değin üç gün sayılsa, geçen gün sayısının batıya gidende olduğu gibi birisi tarafından üç gün, hareketsiz duranda olanda olduğu gibi bir diğeri tarafından dört gün ve doğuya hareket edende olduğu gibi üçüncü şahıs tarafından da on bir gün olarak hesaplanması mümkün müdür?

أنّ تفرقهم وقع في حال كون الشمس على دائرة نصف النهار في الموضع الذي تفرقوا منه. فإذا بلغت الشمس تلك الدائرة مرّة ثانية فقد تمّ دور من الفلك وكمل[1] يوم بليلته للمقيم دون الذاهب إلى المغرب. فإنه إنما يتمّ الدور عنده إذا بلغت الشمس نصف النهار في الموضع الذي سار إليه، وهذا بالحقيقة دور تامّ مع زيادة. وهكذا يزداد كل دور عنده على الدور السابق الذي يليه بمقدار ما يوجبه سيره فيما بينهما. فإذا عاد إلى[2] المقيم فقد توزع عنده دور واحد من الفلك بالقياس إلى المقيم على ما عداه من الأدوار، فاندرج عند الغربي مقدار يوم بليلته بالقياس إلى المقيم في مقادير الأيام الباقية. فلا محالة ينتقص[3] عدد أيامه عن أيام المقيم بيوم واحد. وأما الذاهب إلى المشرق فزاد له يوم واحد لأنه نقص سيره عن الأدوار[4] فاجتمع له من النقصانات دورًا لا يرى أنه في الفرض المذكور يتمّ له دور من الفلك إذا بلغت الشمس نصف النهار في الموضع الذي سار[5] إليه، وهو ناقص عن الدور التام الحقيقي بمقدار بعد نصف النهار في هذا الموضع عن نصف النهار في موضع الافتراق. وهكذا ينتقص[6] دور عنده عن الدور السابق الذي يليه بمقدار ما يقتضيه سيره فيما بينهما. فإذا عاد إلى المقيم فقد اجتمع عنده من تلك النقصانات دور واحد وزاد له يوم بليلته، فلذلك زاد عدد أيامه على عدد أيام المقيم بواحد. ويتفرّع على هذه المسألة مسائل غريبة أخرى يسأل عنها، كما يقال هل يجوز أن يكون يوم بعينه جمعة عند شخص وخميسًا عند آخر وسبتًا عند ثالث. ومثل ما يقال هل يجوز أن يعدّ ثلاثة أيام من مبدأ معيّن إلى منتهى معيّن، فيكون عددها لأحدهم كالغربي ثلاثة ولآخر[7] كالمقيم أربعة وللثالث كالمشرقي أحد عشر.

---

١ س: وكل.
٢ س: عادل.
٣ س: ينقص؛ ع: ينتقض.
٤ س: الدور.
٥ س: ساير.
٦ ط، ع: ينتقض.
٧ ط: والآخر.

Mesele: [Yalancı Sabah, Gerçek Sabah, Fecir ve Şafak Üzerine]

[565] Güneş ışığı yeryüzüne düştüğünde, yapısı ışığı kabul edici yoğunlukta olduğundan, yeryüzünün Güneş'e bakan kısmı aydınlanır. Bu yoğunluk ışığı geçirmeye de mani olduğundan Güneş'e bakan tarafın karşısındaki kısımda gölge oluşur. Güneş yeryüzünün üstünde iken gündüz olur; altındayken ise yeryüzünün üstünde gölgesi meydana gelir ki, buna gece denir. Gölgenin oluşumu dairesel koni şeklinde olur. O hâlde, ecrâm bahsinde ifade edildiği üzere, Güneş'in cirmi yeryüzünden çok daha büyük olduğundan, Güneş yeryüzünün altında ufka yakın bir yerde iken koni şeklindeki gölge, başucu noktasından Güneş'in mukabili olan tarafa doğru eğimli olur. Havanın Güneş ışığı sebebi ile aydınlanışı, Güneş'in yeryüzüne yakınlığı sonucu ortaya çıkan yoğunluktan ileri gelir. Hava buhar küresi olan suyun üzerindeyken latifliğinden dolayı ışıklı olmayı kabul etmediği ve bize yakın olduğu durumda ufkun üstünde bir beyazlık gözükür. Ufkun üzerinde ilk önce beliren ince, boylamasına bu beyazlığa "yalancı sabah" denir. Sanki ufkun hâlâ karanlık olması onun gün ışığı olmasını yalanlar. Hâlbuki gerçekten Güneş'in ışığı olsaydı, bu ışık Güneş'e uzak değil yakın olurdu. Hâlbuki gerçekte olan bunun tam tersidir. Şöyle ki, zikri geçen ışık ancak yalancı sabahta ufkun üzerinde uzunlamasına ufka yakın tarafta inceleşen bir biçimde görülüp, ufka en yakın olan yerde kaybolur. Bu gizlilik, yalancı sabah denilen şeyin sırrıdır. Bu sahanın âlimleri mezkûr durumun sebebini şu şekilde özetlediler: O vakitte aslında ufkun üzerinde Güneş ışığı da vardır fakat çok zayıf olduğundan gözlemciye yakın olan ışık hariç ayırt edilemez. Optik/menâzır ilminde ispat edildiği ve tecrübe ile de sabit olduğu üzere, görüş mesafesi yakın olan uzak olandan daha doğru bir biçimde görülür. Geometrik delillerle ispat edildiği üzere gözlemci; boylamasına olan ışığın yükseldiği yere, ışığın enlemesine göründüğü ufuktan daha yakındır. Şu aşikârdır ki, zayıf olmasından ötürü enlemesine olan ışığın ufukta gözükmesine yoğun ve kalın buhar engel olur. Yine sözü geçen ilimlerde belirtildiği üzere, buhar küresinin ufka uzak olan kısmı ufka yakın olan kısmından daha latiftir.

مسألة: [في الصبح الكاذب والصبح الصادق والفجر والشفق]

[٥٦٥] الشمس إذا وقع ضوؤها على الأرض استضاء وجهها المواجه للشّمس لكونها كثيفة قابلة لها. ولكثافتها المانعة من نفوذ الضوء وقع ظلّها في مقابلة جهة الشمس. فإذا كانت الشمس فوق الأرض فهو النهار، وإذا كانت تحت الأرض وقع ظلّها فوقها وهو اللّيل، ووقوع ظلّها على شكل مخروطيّ مستدير. إذ الشمس أعظم جرمًا من الأرض بكثير على ما بيّن في الأجرام. فإذا كانت الشمس تحت الأرض قريبة من الأفق كان مخروطيّ الظل مائلًا عن سمت الرأس إلى مقابلة الشمس. والهواء المستضئ بضياء الشمس لكثافته[١] الحاصلة بسبب المجاورة للأرض والماء -أعني كرة البخار إذ الهواء الذي فوقها لا يقبل الاستضاءة لِلَطافته- يكون حينئذ قريبًا منّا. فيظهر فوق الأفق بياض فالمستطيل المستدق الظاهر فوق الأفق أولا يسمى[٢] بالصبح الكاذب. كأنّ[٣] كون الأفق بعد مظلمًا يكذب كونه نور الشمس لأنه لو كان يصدق أنه نور الشمس لكان المنير ما يقرب من الشمس لا ما يبعد منها مع أنّ الواقع خلافه. فإنّ الضوء إنما يرى عند الصبح الكاذب مرتفعًا عن الأفق مستطيلًا يستدقّ جانبه الذي يلي الأفق إلى أن ينعدم عند غاية القرب منه، فلخفاء سرّ هذا يسمّونه بالصبح الكاذب. وذكر القوم في سببه ما خلاصته أنّ النور موجود عند الأفق أيضًا إلا أنّ النور حينئذ لما كان ضعيفًا جدًّا لم يتبيّن للناظر إلا ما يقرب منه لما تقرر في علم المناظر وعلم بالتجارب أنّ القريب[٤] إلى البصر أصدق رؤية من البعيد عنه، والموضع المرتفع الذي يظهر فيه ذلك النور أقرب إلى الناظر ممّا عند الأفق على ما دلّ عليه البرهان الهندسي. والأظهر أنّ ذلك النور لضعفه يمنع عن رؤيته عند الأفق البخار الغليظ المتكاثف. لما تقرر عندهم أنّ ما يبعد من كرة البخار من الأفق ألطف ممّا يقرب منه هذا.

---

١ س، ع: لكثافية.
٢ س: الأفق ولايسمى.
٣ س: لأن.
٤ س + أنّ القريب.

Belirli bir süre sonra ufka enlemesine dağılmış bir şekilde beliren beyazlığa gelince; ilkine göre ortaya çıkışı itibariyle daha gerçek olmasından ötürü "gerçek sabah" adı verilir. Denmiştir ki, yalancı sabahın aksine ondan sonra karanlık gelmez, yalancı sabahı ise onu yalanlayan karanlık takip eder. Allâme [Kutbuddin Şîrâzî] bu iddianın bâtıl olduğunu söyleyerek bunu reddetmiştir. Zira ilk ışık (nur) her dâim var olup, asla kaybolmaz. Bilakis bir anda ortaya çıkan kuvvetli ışıktan (ziyâ) dolayı ilk ışık gizlenir. Bu tıpkı, Güneş ışığının; fenerin, ateşin ya da yıldızların ışığını görünmez kılması gibidir. Bu aktardığımız O'nun sözüdür. Duyuların doğruladığı ise şudur ki, ışığı kesinlikle bir karanlık tahayyülü izler. Bu tahayyül, yalancı sabah şeklindeki isimlendirilme için yeter sebeptir. Bundaki sır şudur: İlk sabah en karanlık durumda iken bu gizli ışık bâriz bir biçimde gözükür. Güneş'in yaklaşmasıyla ufkun berraklığı arttıkça zikri geçen ışık artmaz, fakat ışığı zayıf olduğundan dolayı ufuk henüz aydınlık bir biçimde görülmez. Bu ilk ışığın kaybolduğu ve ardından ufkun karanlığa büründüğü tahayyül edilir. Vâkıada ufuktaki ışık toplamda artmış olsa da, bu gizli zayıf ışık ufkun aydınlandığına his yoluyla hükmetmeye imkân verecek kadar artmamıştır. Bundan dolayı bu şekilde bir hissî tahayyülün yalancı sabah diye isimlendirilmeye kâfi gelmesinde garipsenecek bir durum yoktur.

[566] Bilesin ki, ufkun üzerinde ortaya çıkan ışık batı tarafında olursa "şafak" diye isimlendirilir ve bu saha âlimlerinin çoğunun meşhur görüşüne göre fecr, şafak ve yukarda bahsi geçenin sebebi şudur: Bu ilmin mensupları demişlerdir ki, boylamasına olan ilk fecr ve son şafağın her ikisinin de sebebi Güneş'ten gelen ışığın o vakitte doğu ve batı taraflarında denizin üzerine düşmesidir. Bu ışığın, suyun yüzeyinden bize yansıması ile aydınlanma hâsıl olur. Güneş'ten yayılan ve denizin üzerine düşen bu sürekli ışık kesintiye uğrar ve yeryüzüne düşer ki bu durum, iki fecr arasında ışığın yansıyarak bize ulaşmasına engel olur. Sonra ufkun her tarafından Güneş ışığı gözükür ki, bu durum şafağın kayboluşuna kadar böyledir. Allâme, *Nihâyetü'l-İdrâk* adlı eserinde bu ve bunun gibi görüşlerin tahkikî değil tahminî ve takribî olduğunu söyler.

وأما البياض المستطير المنبسط على الأفق بعده بزمان يسمى بالصبح الصادق لكونه أصدق ظهورًا من الأول وقيل لأنه لا يعقّبه[١] ظلمة بخلاف الكاذب، فإنه يعقّبه ظلمة يكذّبه. وردّه العلّامة بأنّ هذا زعم باطل لأنّ النور الأول باق لا ينعدم أصلًا بل إنما يخفى لغلبة الضوء الشديد الطارئ عليه كما يُخفي ضوء الشمس أضواء المشاعل والنيران والكواكب. هذا كلامه والذي يشهد به الحسّ[٢] أنّ النور يعقّبه تخيّل[٣] ظلمة قطعًا، وذلك يكفي في وجه التسمية. والسر فيه أنّ[٤] الأفق لما كان مظلمًا في الغاية عند الصبح الأول ظهر ذلك النور الخفي جدًّا. ثم لما ازداد صفو[٥] الأفق بسبب قرب الشمس لم يزدد ذلك النور، ولم ير الأفق أيضًا مضيئًا لكون ضوئه ضعيفًا بعد. فيتخيّل أنّ النور الأول انعدم فاظلم الأفق بعد أن كان مضيئًا، وإن كان الواقع أنّ ضوء الأفق ازداد في الجملة فلم يزدد ذلك النور الضعيف الخفي وإن لم يصل إلى مرتبة أن يحكم الحسّ بضياء الأفق فلا استبعاد في أن يثبت هذا القدر من التخيّل الحسّي على تسميته بالصبح الكاذب هذا.

[٥٦٦] واعلم أنّ النور الواقع فوق الأفق إن كان في جهة المغرب يسمى شفقًا وأنّ المشهور عند الجمهور في سبب الفجر والشفق وما ذكر. وقال قوم[٦] سبب كل من الفجر الأول والشفق الأخير المستطيلين وقوع الشعاع من الشمس في ذلك الوقت على البحر من جهة المشرق والمغرب فينعكس الشعاع إلينا من سطح الماء فيحصل الاستضاءة. ثم ينقطع الشعاع المتّصل من الشمس الواقع على البحر ويقع على بسيط الأرض فيمتنع انعكاسه ونفوذه إلينا زمانا بين[٧] الفجرين ثم يظهر شعاع الشمس من نواحي الأفق فيستنير[٨] وهكذا الحال في مغيّب الشفق. قال العلّامة في **نهاية الإدراك** هذا وأمثاله أمور تخمينيّة تقريبيّة لا تحقيق فيها.

---

١ ع — يعقبه.
٢ ر، م: الحسن.
٣ ف: يخيل.
٤ ر: والسّر فيه لان.
٥ ط: ضعف.
٦ ف، م — قوم.
٧ ف، م: من.
٨ س: فيستيزد.

[567] Ayrıca bilesin ki, fecr ve şafak şeklen birbirlerine benzese de konumları bakımından mütekâbildir; çünkü fecrin doğuşunun başı, Güneş'in batışının sonu gibidir. Nitekim fecr zayıf bir ışık ile başlar ki bu, ince ve boylamasına bir beyazlıktır. Sonra ince ve enlemesine bir beyazlık olur. Daha sonra kızıllık ve bunun aksine şafak olur. Zira Güneş'in batışından sonra kızıllık oluşur. Sonra enlemesine beyazlık oluşur. Sonra gözden kaybolana kadar boylamasına ince ve beyaz bir ışık görülür. Lakin gözden kaybolması çoğu zaman hissedilmez. Çünkü insanlar dinlenmek için evlerine çekilirler. Fecrin göründüğü durumda ise bunun aksine bir durum söz konusudur. İnsanlar tamamen dinlendikten sonra gündelik hayatın gereklerini yerine getirmeye başlamak için günün aydınlığını beklemeye koyulurlar. Bir de Güneş'in ve ışığının rengindeki farklılıktan ötürü fecr ve şafakta görünen ışıkların renkleri de farklıdır. Ayrıca doğu ve batı ufkundaki buharın rengindeki farklılık sebebiyle bu ışıkların yansımasıyla havada oluşan aydınlanma da farklılık arz eder. Çünkü gecenin soğuğundan dolayı oluşan nem sebebiyle buhar doğu ufkunda beyaza çalarken gündüzün sıcaklığından dolayı oluşan dumanımsı karışımın yoğunluğu sebebiyle de batı ufku sarıya çalar.

Mesele: [Güneş Yılı ve Ay Yılı Üzerine]

[568] Zaman yıllara, yıllar aylara, aylar günlere, günler saatlere, saatler dakikalara, dakikalar saniyelere, saniyeler saliselere... ki bu böyle devam eder, taksim olundu. Sene bazen Güneş'in hareketine kıyasla telakki edildi ve Güneş yılı şeklinde isimlendirildi. Güneş yılı, hakiki ve ıstılahî olarak ikiye ayrıldı. Bazen de Ay'ın hareketine kıyasla telakki edildi. Buna da hakiki ya da ıstılahî Ay yılı ismi verildi. Aynı şekilde ay da kimi zaman şemsî kimi zaman da kamerî olarak hakiki veya ıstılahî olarak telakki edildi. Güneş yılı, Güneş'in burçlar feleğindeki herhangi bir noktadan ayrılıp, kendine has hareketi, yani batıdan doğuya olan hareketi ile tekrar aynı noktaya gelmesine kadar geçen zamandır.

[٥٦٧] ثم اعلم أنّ الفجر والشفق وإن كانا متشابهين[١] شكلًا لكنهما متقابلان وضعًا، لأنّ أول طلوع الفجر كآخر غروب الشمس إذ الفجر يبتدأ من ضياء ضعيف هو البياض المستدق المستطيل. ثم[٢] البياض العريض المستطير، ثم الحمرة والشفق بعكس ذلك إذ بعد الغروب يكون حُمرةً ثم البياض العريض ثم البياض المستدق المستطيل إلى أن يخفى، لكن قلّما[٣] يدرك خفائه لتفرق الناس للسكون[٤] إلى أكنافهم بخلاف بدؤ الأول لانتظارهم بعد استكمال الراحة طليعة النهار ليأخذوا في الانتشار لحوائجهم. ثم إنهما[٥] مختلفان لونًا أيضًا لاختلاف لون الشمس وشعاعها وما يستضيء من الجوّ بضيائهما لاختلاف لون البخار في الخافقين لكونه في المشرق مائلًا إلى البياض للرطوبة المكتسبة من برودة اللّيل وفي المغرب إلى الصفرة لغلبة الجزء[٦] الدخاني المكتسب من حرارة النهار.

مسألة: [في السنة الشمسيّة والسنة القمريّة]

[٥٦٨] قسّموا الزمان إلى الأعوام، والأعوام إلى الشهور والشهور إلى الأيام والأيام إلى الساعات والساعات إلى الدقائق والثواني والثوالث وهكذا بالغا ما بلغ. واعتبروا السنة تارة بالقياس إلى حركة الشمس وسمّوها سنة شمسيّة وقسّموها إلى الحقيقية[٧] والاصطلاحية؛ وتارة بالقياس إلى حركة القمر وسمّوها سنة قمريّة حقيقيّة[٨] أو اصطلاحيّة. وكذا الشهر أخذوه تارة شمسيًّا وتارة قمريًّا وكلا منهما حقيقيًّا واصطلاحيًّا. والسنة الشمسيّة هي زمان مفارقة الشمس أي نقطة من فلك البروج إلى عودها إليها بحركتها الخاصة التي هي من المغرب إلى المشرق.

١ ط: مشابهتين.
٢ س – ثمّ.
٣ ط: فلما.
٤ س: ناس المسكون.
٥ س، ف، م: أنهم.
٦ ف + الذي.
٧ س، م: الحقيقة.
٨ س، م: حقيقة.

Şu kadar var ki astronomlar, sene başı olarak Güneş'in Koç burcunun başlangıcına girdiği vakti dikkate aldılar; zira Güneş oraya geldiğinde bitkilerde neşv ü nema kuvveti belirir, zaman kışın yıpranmışlığından baharın tazeliğine geçer. Yine zaman, sıcak ile soğuk niteliklerinin arasında bir dengeye kavuşur ki, bu, dikkate alınması en uygun zamandır. Güneş'in Koç burcunun başlangıcından ayrılıp da ikinci kez aynı noktaya gelmesine kadar geçen zamanın ne kadar olduğuna dair ihtilaf söz konusu oldu. Bu sebeple bazıları bu sürenin 365,25 gün olduğunu söylediler. Batlamyus'a göre ise bu süre 365 gün, 5 saat, 55 dakika ve 12 saniyedir. Müteahhir dönemden Battânî ise bu sürenin 365 gün 5 saat 46 dakika ve 24 saniye olduğunu ifade etmiştir ki bu, hakiki Güneş yılıdır. Güneş yılı, hakiki şemsi aylardan mürekkep olup, bunun süresi Güneş'in on iki burçtan her birini kat ettiği müddet kadardır ki, bu süre değişkendir. Zira Güneş'in yerötesinin (*evc*) bulunduğu burcu ya da ona yakın burçları kat etmesi daha fazla günde olurken, yerberisinin (*hadîd*) bulunduğu burcu ya da ona yakın burçları kat etmesi daha az günde gerçekleşir. Istılahî Güneş yılına gelince, bazıları onun 365,25 gün olduğuna bazıları da küsuratı doğrudan düşüp sadece 365 gün olduğuna itibar ettiler.

[569] Kamerî yıl, on iki kamerî aya tekabül eder. Eğer aylar hakiki alınırsa sene de hakiki olarak kabul edilir. Istılahî alınırsa sene de ıstılahî alınır. Hakiki olsun ıstılahî olsun kamerî yıl Güneş yılından yaklaşık olarak 10 gün 52 dakika ve 48 saniye eksiktir. Hakiki kamerî ay, Ay'ın Güneş'e nispetle farz edilen durumundan ayrılıp, aynı duruma geri gelmesi arasındaki süredir. Ay'ın ilk belirme durumu hilaldir. Çünkü Ay bu durumda yokluktan sonra varlık safhasında ve karanlıktan sonra ortaya çıkma safhasında olmaktadır. O hâlde hilalin başlangıç olarak alınması en uygun olanıdır.

إلا أنهم اعتبروها من حين حلول الشمس رأس الحمل لأنّ الشمس إذا حلّت هناك ظهرت في النبات[١] قوّة نشو[٢] ونماء، وتغير الزمان من رثاثة الشتاء إلى نضارة الربيع. ويعتدل الزمان في كيفيتي الحر والبرد فهو أولى بالاعتبار. واختلفوا في مقدار الزمان الذي يتخلل[٣] بين حلول الشمس رأس الحمل إلى عودها إليه ثانيًا.[٤] فقال بعضهم تلك المدّة هي ثلاثمائة وخمسة وستون يومًا وربع يوم. وعند بطليموس[٥] هي ثلاثمائة وخمسة وستون يومًا[٦] وخمس ساعات وخمس وخمسون دقيقة واثنتي[٧] عشرة ثانية. وعند البتّاني[٨] من المتأخّرين ثلاثمائة وخمسة وستون يومًا وخمسة ساعات وستّة وأربعون دقيقة وأربع وعشرون ثانية. وهذه السنة هي السنة الشمسيّة الحقيقيّة وهي مركبة من شهور شمسيّة حقيقيّة،[٩] هي مدّة[١٠] قطع الشمس برجًا برجًا من اثني عشر برجًا وتلك مختلفة فإنها يقطع البرج الذي فيه أوجها أو هو يقربه في أيام أكثر ويقطع البرج الذي فيه حضيضها أو هو بقربه في أيام أقل. وأما السنة الشمسيّة الاصطلاحيّة فمنهم من اعتبرها ثلاثمائة وخمسة وستين يومًا وربع يوم، ومنهم من اعتبرها ثلاثمائة وخمسة وستين يومًا وأسقط الكسر رأسًا.

[٥٦٩] وأما السنة القمريّة فهي اثني عشر شهرًا قمريًا. فإن كانت الشهور حقيقيّة[١١] كانت السنة أيضًا حقيقيّة،[١٢] وإن كانت اصطلاحيّة كانت اصطلاحيّة. وكلتاهما أنقص من السنة الشمسيّة حقيقيّة أو اصطلاحيّة بعشرة أيام واثنتين وخمسين دقيقة وثمان وأربعين ثانية تقريبًا في إحديهما. والشهر القمريّ الحقيقيّ هو زمان مفارقة القمر أيّ وضع يفرض له من الشمس إلى عوده إليه. وأظهر الأوضاع هو الهلال لكون القمر في هذا الوضع بمنزلة الموجود بعد العدم والمولود الخارج من الظلم فهو أليق بكونه مبدأ.

---

١ ع: النباة.
٢ س: النشو.
٣ ر، م: يتحلل.
٤ س: ثانية.
٥ م – هي ثلاثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم. وعند بطليموس.
٦ س: يوم.
٧ ط: اثني.
٨ س: النيافي.
٩ م: حقيقة.
١٠ س: هذه.
١١ م: حقيقة.
١٢ م: حقيقة.

Yalnız hilalin görünmesi her konuma göre değiştiğinden dolayı şer'î işler dışında ona iltifat edilmez. Istılahî kamerî ay ise kendisi için ıstılah vaz' edilen mahsus günlerdir ki, bir ayın otuz, diğerinin yirmi dokuz gün olarak veyahut da her ayın otuzar gün şeklinde telakki edilmesi buna örnektir. Kâdî [Beyzâvî]'nin, Yâsîn ve Sâffât sûrelerinin tefsirinde Güneş'in doğduğu ve battığı yerlerin değişmesini açıklarken senenin 360 gün olduğunu söylemesi bu son telakkiye dayanmaktadır. Dolayısıyla burada ona karşı tekrar cevap verilmeyecektir. Zira onun görüşü senenin günlerinin sayısı konusunda âlimlerin telakkisine uymamaktadır. Dikkatle düşün!

Mesele: [Bir Beldenin Enlemi Üzerine]

[570] Bilesin ki kutuplardan birinin görünürlüğü ve ufuktan yüksekliği ancak o beldenin enlemi kadardır. Aynı şekilde, diğer kutbun alçaklığı da o miktar kadardır. Örneğin, bir yerin enlemi kuzey tarafında 10 derece olsa, kuzey kutbun ufuktan yüksekliği 10 derece iken; güney kutbu da ufkun 10 derece altına düşer. Bu durum enlemin 90 derece olmasına değin böyledir. Bir yerin enlemi 40 derece ve de bu enlemin tümleyeni, yani doksan dereceye tamamlayan kısmı 50 derece olduğunda, bu mahsus 40 derecelik enlemin yörüngelerinden her birinin gök ekvatorundan uzaklığı 50 derece, görünen kutba uzaklığı da 40 dereceye tekabül eder. Bu yörünge ufukla kesişmez fakat ona bir noktada temas eder. Zikri geçen enlemin ekvatordan 60 derece uzaklıkta bulunan her bir yörüngesinin görünen kutba uzaklığı 30 derece olur ve ufka hiçbir sûrette temas etmez. Sadece bir cihette aralarındaki fark 10 dereceye kadar iner ki, ölçüm bu şekildedir.

إلا أنّ رؤية الهلال لما كان يختلف باختلاف المساكن لم يلتفت إليها إلا في الأمور الشرعية. وأما الشهر القمريّ الاصطلاحيّ هو الأيام المخصوصة التي وقع الاصطلاح عليها كاعتبار شهر ثلاثين[١] وآخر تسعة وعشرين أو كاعتبار كل شهر ثلاثين ثلاثين[٢] يومًا. وما يفهم من تفسير القاضي في سورتي[٣] يس والصافّات في بيان تعدّد المشارق والمغارب من كون السنة ثلاثمائة وستين يومًا مبنيّ[٤] على الاعتبار الأخير. فلا يرد[٥] عليه أنه لا يوافق ما اعتبروه في عدد أيام السنة، فتأمّل.

مسألة: [في عرض بلد]

[٥٧٠] واعلم أنّ ظهور أحد القطبين وارتفاعه فوق الأفق ليس إلا بقدر عرض البلد، وكذا انحطاط الآخر. فإذا كان عرض البلد إلى جانب الشمال عشر درجات مثلًا يرتفع القطب الشمالي فوق الأفق وينحط الجنوبي تحته عشر درجات، وهكذا الحال إلى عرض تسعين. وإذا كان عرض البلد أربعين درجة يكون تمامه أي متمّمه[٦] إلى تسعين خمسين درجة، فكل مدار من مدارات هذا العرض المخصوص أعني أربعين درجة يكون بعده عن المعدل خمسين درجة يكون بعده عن القطب الظاهر أربعين درجة فيماسّ هذا المدار الأفق بنقطة ولا يقطعه الأفق. وكل مدار في[٧] ذلك العرض المذكور يكون بعده عن المعدل ستين درجة يكون بعده عن القطب الظاهر ثلاثين درجة فلا يماسّ هذا المدار الأفق أصلًا بل يقرب إليه في جهة بحيث يكون ما بينهما عشر درجات وهكذا القياس.

---

١ ط + يوما.
٢ ر، ط، ع – ثلثين.
٣ س: سورة.
٤ ر: مبيّن.
٥ س: فلا بد.
٦ ط: همه.
٧ س – في.

Mesele: [Güneş Tutulması ve Ay Tutulması Üzerine]

[571] Astronomların belirttiklerine göre, Güneş tutulmasının sebebi, Güneş ile aramıza Ay'ın engel olarak girmesi neticesinde Güneş ışığının bize ya bütünüyle ya da kısmen perdelenmesidir. Ay tutulmasının sebebi ise Ay ile Güneş arasında Dünya'nın engel olarak bulunmasıdır ki, Dünya'nın gölgesi, Ay'ın, Güneş'in tam karşısında bulunan yüzeyine bütünüyle ya da kısmen düşer. Güneş tutulması ancak aynı derecede gerçekleşen kavuşum (*ictimâ*) sırasında çıkış ya da iniş düğümlerinde iken meydana gelir. Ay tutulması ise ancak bu düğümlerden birinde iken karşılaşma (*istikbâl*) esnasında meydana gelir. Bu sebeple, iki Ay tutulması arasında bir, iki, üç, dört, yedi, sekiz, dokuz, on ve on bir ay olmaz. İki Ay tutulması arasında en az beş ay olur. Ne var ki Ay tutulması, çoğunlukla 6 aylık bir aradan sonra gerçekleşir. Beş ay arayla Güneş tutulmasının gerçekleşmesi mümkündür; ta ki tutulmanın biri çıkış düğümünden sonra, diğeri ise iniş düğümünden evvel meydana gelsin. Aynı şekilde yedi ay arayla gerçekleşmesi de mümkündür. İki tutulma arasında altı ay bulunmasının imkân dâhilinde olduğunda şüphe yoktur. Güneş ve Ay tutulmalarının birbiri ardına gelen karşılaşma ve kavuşumda vuku bulmasının mümkünlüğü de şüphe götürmez. Ayrıca, iki Güneş tutulması arasının bir ay olması, tutulmaların yeryüzünün iki farklı parçasında olması haricinde, yani tutulmalardan birisinin gök ekvatorunun kuzeyinde, diğerinin ise güneyinde gerçekleşmesi durumu dışında mümkün değildir. *Tezkire*'de[1] ifade edildiği gibi, bu tutulmaların ardı sıra iki kavuşumda gerçekleşmesi de mümkündür.

1 Nasîrüddin Tûsî'nin et-Tezkire fî İlmi'l-Hey'e adlı eseridir.

مسألة: [في الكسوف والخسوف]

[٥٧١] ذكروا أنّ سبب كسوف الشمس حيلولة القمر بينها[1] وبيننا وستره[2] ضوئها عنّا كلا أو بعضًا، وأنّ سبب خسوف القمر حيلولة الأرض بينه وبين الشمس فيقع ظلها[3] على وجه القمر المواجه للشمس كله أو بعضه. فالكسوف لا يكون إلا عند الاجتماع في درجة واحدة عند عقدة الرأس أو الذنب. والخسوف لا يكون إلا وقت الاستقبال في إحدى تينك العقدتين، ولهذا لا يمكن خسوفان بينهما شهر أو شهران[4] أو ثلاثة أو أربعة أو سبعة أو ثمانية أو تسعة أو عشرة[5] أو أحد[6] عشر.[7] ويمكن أن يكون بينهما خمسة أشهر على قلّة، وأما بعد ستّة أشهر فأكثري الوقوع.[8] ثم إنه يمكن كسوفان على طرفي خمسة أشهر بشرط أن يكون أحدهما بعد الرأس والآخر قبل الذنب أو على طرفي سبعة أشهر كذلك. وأما على طرفي ستّة أشهر فلا اشتباه في إمكانه، وكذا في إمكان وقوع خسوف وكسوف في استقبال واجتماع متواليين. ثم إنه لا يمكن كسوفان بينهما شهر إلا في بقعتين متخلفتي جهة العرض بأن يكون إحديهما شماليّة عن خطّ الاستواء والأخرى جنوبيّة عنه. فإنه يمكن أن يقع فيهما كسوفان في اجتماعين متواليين كذا في **التذكرة**.[9]

---

١ س: بينهما.
٢ ط: سترة.
٣ ع: كلها.
٤ س: شهرين.
٥ س – أو عشرة.
٦ س: إحدى.
٧ ف، م – عشر.
٨ س: فأكثر الوقوع؛ ع: فأكثر الوقوعي.
٩ م + الله أعلم.

7. Havass-ı Ekâlim İlmi*

[572] Öncelikle bilesin ki, bu disiplinde meşhur olan büyük dairelerden biri gök ekvatoru diye adlandırılan en büyük feleğin çevresidir. Bu feleğin iki kutbu, âlemin kutbu olarak adlandırılır. Bunlardan birisi kuzey cihetindedir ve Büyük Ayı takımyıldızına yakındır; diğeri ise güneyde bulunur. Bu disiplinde ele alınan bir diğer büyük daire de sabit yıldızlar feleğinin çevresi olup, burçlar çevresi/kuşağı ve burçlar feleği olarak da adlandırılır. İki kutbu da burçların kutupları olarak adlandırılır. İki kutup gök ekvatorunu karşılıklı iki noktada keserek dar ve geniş açılar oluşturacak şekilde ikiye ayırır. Bu iki nokta ekinoks noktaları olarak adlandırılır. Büyük dairelerden bir diğeri de ufuk dairesidir. Bu da büyük daire olup, iki kutbundan birisi başucu, diğeri ayakucu noktaları şeklinde adlandırılır. Başucu noktasından kastedilen, âlemin merkezinden çıkan düz bir çizginin, kişinin boyunca geçerek sonlandığı Atlas feleği üzerinde farz edilen noktadır. Bu noktanın tam karşısı da ayakucu noktasıdır. Ufuk dairesi ile gezegenlerin doğuşu ve batışı bilinir. Bu daire, gök ekvatorunu iki noktadan böler. Bu noktalardan ilkine doğu noktası, doğuların ortası ve ekinoksun doğusu, ötekine batı noktası, batıların ortası ve ekinoksun batısı, o iki noktayı birbirine bağlayan çizgiye de doğu-batı çizgisi denir. Ufuk çemberi iki noktada burçlar çevresini de keser ki doğudaki olana doğan (*tâli*) denir, batıda bulunan noktaya da batan (*gârib*) ve de yedinci (*sâbîʿ*) ismi verilir. Büyük çemberlerden bir diğeri de meridyen dairesidir. Bu büyük daire, âlemin iki kutbundan ve başucu ile ayakucu noktalarından geçer. Kutupları da doğu ve batı noktalarıdır. Meridyen dairesi ufuk dairesini iki noktada böler. Bunlardan kuzey kutbuna yakın olanına kuzey (*şimâl*) noktası, güney kutbuna yakın olanına ise güney (*cenûb*) noktası denir; bu iki noktayı birbirine bağlayan çizgiye de meridyen çizgisi denir. Bu çizgi ile doğu-batı çizgisi *ruhâme* yüzeylerinde gösterilir. Meridyen dairesi burçlar dairesini de iki noktadan keser ki bunlardan birisi yeryüzünün üstünde olup, onuncu (*ʿâşir*) ve *vetedü's-semâ* diye adlandırılır; diğeri ise yerin altında olup, dördüncü (*râbiʿ*) ve *vetedü'l-ard* olarak adlandırılır.

* Çev. Hasan Umut

٧- علم خواصّ الأقاليم

[٥٧٢] اعلم أولًا أنّ من الدوائر العظام المشهورة في هذا الفنّ منطقة الفلك الأعظم وتسمى معدّل النهار. وقطباها يسميان بقطبي العالم أحدهما شماليّ وهو الذي يلي بنات النعش،[١] والأخرى جنوبيّ. ومنها منطقة فلك الثوابت وتسمى منطقة البروج وفلك البروج. وتسمى قطباها قطبي البروج وهي تقاطع معدّل النهار منصفين[٢] على زوايا حادّة ومنفرجة على نقطتين متقابلتين تسميان نقطتي الاعتدالين. ومنها دائرة الأفق وهي عظيمة، أحد قطبيها سمتُ الرأس والآخر سمتُ القدم. والمراد بسمت الرأس نقطة مفروضة على الفلك الأطلس ينتهي إليها الخطّ الخارج من مركز العالم مارًّا على استقامة قامة الشخص. ومقابلها سمت القدم وبهذه الدائرة يعرف طلوع الكواكب وغروبها. وتنصف هذه الدائرة معدّل النهار على نقطتين يُدعى إحديهما[٣] نقطة المشرق ووسط المشارق ومشرق الاعتدال، والأخرى نقطة المغرب ووسط المغارب ومغرب الاعتدال. والخطّ الواصل بين تينك النقطتين يسمى خطّ المشرق والمغرب. وتنصف دائرة الأفق منطقة البروج أيضًا على نقطتين يسمى إحديهما التي في جانب المشرق طالعًا، والأخرى التي في جانب المغرب غاربًا وسابعًا[٤] أيضًا. ومنها دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمرّ بقطبي العالم وبسمتي[٥] الرأس والقدم، وقطباها نقطتا المشرق والمغرب. وتنصف دائرة الأفق على نقطتين يُدعى أقربهما إلى القطب الشمالي شمالًا ومن الجنوبي جنوبًا. والخطّ الواصل بينهما يسمى خطّ نصف النهار. وهذا الخطّ وخطّ المشرق والمغرب يستخرجان في سطوح الرخامات. وتنصف هذه الدائرة منطقة البروج أيضًا على نقطتين إحديهما فوق الأرض ويسمى عاشرًا ووتد[٦] السماء والأخرى تحت الأرض ويسمى رابعًا ووتد الأرض.

---

١ ر: النقش؛ ط، ف: بنات.
٢ ر، ط، ع: بنصفين.
٣ ط: أحدهما.
٤ ر، ط: وسابقا.
٥ س، ط: ويسمي.
٦ ر: أو وتد.

[573] Bu fendeki meşhur küçük dairelere gelince, bunlardan birisi günlük yörüngelerdir. Bunlar gök ekvatoruna paralel olan küçük dairelerdir. İlk hareket neticesinde, gök ekvatorunun her iki tarafında ve iki kutup arasında, en büyük felek üzerinde farz edilen noktalardan çizilir. Bu yörüngelerin ufkun üstünde kalan yayına gün yayı, altında kalana ise gece yayı adı verilir.

[574] Bunları kavradıktan sonra bilesin ki, yerkürenin üzerinde üç büyük daire farz edilir: Bunların birisi gök ekvatorunun yüzeyinde bulunur; yani gök ekvatoru âlemi kesecek şekilde farz edildiğinde yeryüzünün yüzeyinde büyük bir daire oluşur ki, buna yer ekvatoru denir. Farz edilen ikinci daire, yer ekvatorunun ufku yüzeyinde farz edilir ki, bu da ufuk kubbesi (*ufuku'l-kubbe*) olarak adlandırılır. Üçüncü daire ise yer ekvatorunu da kesen meridyen dairesinin yüzeyinde bulunur. Bu dairelerden ilki, dünya küresini kuzey ve güney yarım küreler olarak ikiye ayırır. İkinci daire de bu iki yarım kürenin her birini ikiye ayırır. Böylece bu iki daire neticesinde yerküre dört çeyrek parçaya ayrılmış olur. Bunlardan ikisi güneyde, diğer ikisi de kuzeyde kalır. Bu çeyrek parçaların her birisi eşit olduğundan şekil bakımından yuvarlak def ve daire yarısına benzer. Bu çeyreklerden mamur olanı, kuzeyde bulunan iki çeyrekten biridir ve "meskûn olunan çeyrek" diye meşhurdur. Fakat bu çeyrek, enlem bakımından tamamıyla mamur değildir. Bilakis mamur olan bölgenin enlemi 66,5 derecedir. Boylamı da 180 derecedir, yani mezkûr çeyrek boylam bakımından tamamen mamurdur. Dahası boylamın başlangıcını ister doğuda Kenkdir diye adlandırılan adadan, ister batıdan alınsın fark etmez. Ancak Yunanlar kendilerine yakın olması ve boylam artışının ardışık olması için başlangıcı batıdan kabul ettiler. Fakat sonradan gelen Yunanlar "okyanus" diye adlandırdıkları büyük batı denizinin sahilini boylam başlangıcı olarak kabul ettiler. Batlamyus ise başlangıç olarak, Hâlidât adaları ve Suadâ adaları olarak isimlendirilen altı adayı aldı. Bu adaların sahilden batı istikametine doğru uzaklığı on derecedir; eski zamanlarda bu ada mamur idi, şimdi ise terkedilmiştir.

[٥٧٣] ومن الدوائر الصغار[١] المشهورة المدارات[٢] اليوميّة، وهي صغار موازية لمعدّل النهار، ترتسم من النقط المفروضة على الفلك الأعلى بين القطبين في جنبي المعدّل بالحركة الأولى. والقوس الذي يقع فوق الأفق من هذه المدارات يسمى قوس النهار، ويسمى ما يقع تحته قوس اللّيل.

[٥٧٤] إذا تمهّد هذا، فاعلم أنّ كرة الأرض يفرض عليها ثلاث دوائر عظام إحديهما في سطح معدّل النهار أي إذا فرض معدّل النهار قاطعًا للعالم حدث على بسيط الأرض دائرة عظيمة وتسمى[٣] بخطّ الاستواء. والدائرة الثانية تفرض في سطح أفق الاستواء وتسمى[٤] أفق القبّة. والثالثة في سطح دائرة نصف النهار بخطّ الاستواء. فالأولى من[٥] هذه الدوائر تقطع كرة الأرض بنصفين جنوبيّ وشماليّ. والثانية تنصف كل واحد من هذين النصفين المذكورين، فتصير كرة الأرض بهاتين الدائرتين أرباعًا، ربعان منها جنوبيان[٦] وربعان شماليان. وكل ربع منها إذا جعل مستويا كنصف الدفّ[٧] ونصف الدائرة في الشكل. والمعمور منها أحد الربعين الشماليين وهو الذي اشتهر بالربع المسكون لكن ذلك الربع بتمامه غير معمور في جانب العرض. بل عرض المعمور ستّ وستّون درجة ونصف درجة، وطوله مائة وثمانون درجة فجانب طول الربع المعمور معمور[٨] بتمامه. ثم إن ابتداء الطول لا يختلف بأخذه من ناحية الشرق من جزيرة مسماة بِكَنكْدِر أو من ناحية الغرب. إلا أنّ اليونانيّين أخذوه من المغرب لقربه إليهم وليكون ازدياد الطول على التوالي. لكن المتأخّرين منهم أخذوه من ساحل البحر الغربي المحيط المسمى بأُوقْيَانُوسْ عندهم وبطلميوس أخذه[٩] من جَزَائِرْ ستّ مسمّاة بالجزائر الخالدات وجزائر السعداء.[١٠] وبعد تلك الجزائر من الساحل إلى جانب الغرب عشر درجات. وكانت في قديم الزمان معمورة والآن مغمورة.[١١]

---

١ س: الصغاير.
٢ س: الدايرات.
٣ ط: ويسمي.
٤ ط: ويسمي.
٥ س: في.
٦ س: جنوبان.
٧ ع: الدق.
٨ س – معمور.
٩ س: أخذ؛ ع: أخذوه.
١٠ س: السعدان.
١١ ط: معمورة.

Bu ihtilaftan dolayı zîcler ve takvimlerdeki boylamlar sahil veya ada başlangıçlı olarak kayıt altına alınmıştır. Yerküredeki büyük dairelerden üçüncüsü de, mamur olan bölgeyi batı ve doğu olmak üzere ikiye ayırır. Böylece yerküre sekiz eşit parçaya ayrılmış olur. Birinci ve üçüncü dairelerin kesiştiği noktaya yer kubbesi denir. Daha sonra astronomlar meskûn olan çeyreğin mamur bölümünün yedi iklime ayrılmasında ihtilaf ettiler. Bazıları bu çeyreğin -ki tamamının yer ekvatoruna olan uzaklığı 66,5 derecedir- hepsini değil, büyük bir kısmını böldüler. Bu büyük kısım, enlem itibariyle on dereceyi geçer ve yer ekvatorunun elli derece kadar ötesine ulaşır. Bazıları da meskûn çeyreğin tamamını, ekvatora paralel olacak şekilde dikdörtgen ve def biçimli yedi parçaya ayırdılar. Bu yedi parçaya "yedi iklim" denir. Her bir iklimi, ekvatora paralel olan iki yarım yörünge ile zikri geçen her bir yörüngenin uzunluk değerinden az olan, ufuk kubbesi üzerinde iki yay kuşatır. Bu az değer, iklimlerin en uzun gün miktarlarında saat farkının oluşmasını gerektiren değerdir. Zira her bir iklimin başlangıç ve bitişi arasındaki fark, oralardaki en uzun gün saatleri arasındaki farktır ki, bu da ancak yarım saattir. Dolayısıyla astronomlar bu miktarı, birbirine komşu iki iklimin enlem farkı olarak gördüler. O hâlde, sıcakta ve soğukta iklimlerin en uzun günleri, iklimler arasındaki enlem farkı mezkûr miktar kadar olduğunda - daha düşükken değil- ayırt edilebilir. Dahası bilesin ki, bu yedi kısım tabiî kısımlar değildir, meskûn çeyreği gezen Nabatlı Feridun, Dâvut'un oğlu Süleyman -selâm Nebîmize ve bu iki nebînin üzerine olsun-, Yunan İskender ve Erdeşir gibi ilk kralların koymuş olduğu vehmî çizgilerdir.

Mesele: Mamur Bölgenin Güneyde Değil de Kuzeyde Olma Sebebinin Açıklanması Üzerine

[575] Bilesin ki, bu ilimle iştigal edenlerin kâidelerinin gerektirdiği şey suyun, yeryüzünün tamamını kuşatmasıdır, çünkü yeryüzü mutlak anlamda, su ise göreceli olarak ağırdır. Yani suyun doğal yeri

ومن هذا الاختلاف يقيّد الأطوال في الزيجَات والتقاويم بأنها ساحليّة أو جزائريّة. والدائرة الثالثة تقطع المعمورة بنصفين أحدهما غربيّ والآخر شرقيّ. فيصير الأرض حينئذ ثمانية قطاع مستوية، ونقطة التقاطع بين الدائرة الأولى والثالثة تسمى قبّة الأرض. ثم إنهم[1] اختلفوا في تقسيم المعمور من الربع المسكون إلى سبعة أقاليم. فبعضهم قسّموا معظم المعمورة من الربع المسكون لا تمامها الذي بعده من المعدّل ستّ وستّون درجة ونصف درجة. وهذا المعظم ما يجاوز عشر درجات في العرض ويبلغ إلى حدود خمسين درجة من خطّ الاستواء. وبعضهم قسّموا تمام الربع المسكون إلى سبع قطاع دفيّة مستطيلة على موازاة خطّ الاستواء، تسمى تلك القطاع السبع أقاليم سبعة. كل إقليم يحيط به نصفا مدارين متوازيين وموازيين لخطّ الاستواء وقوسان من أفق القبّة، يكون مقدارهما[2] أقل من مقدار كل واحد من نصفي المدارين المذكورين. وهذا المقدار القليل مقدار ما يوجب تفاضل ساعة في مقدار النهار الأطول. لأن التفاوت في كل إقليم بين مبدأه ومنتهاه في ساعات نهاره الأطول إنما هو بنصف ساعة. فجعلوا هذا المقدار تفاوت العرض لإقليمين متجاورين. إذ الأقاليم في الحرّ والبرد في النهار الأطول إنما يحسّ به إذا كان فضل عرض بعضها على بعض هذا المقدار المذكور لا أنقص منه. ثم اعلم أنّ هذه الأقسام السبعة ليست أقسامًا طبيعيّة بل هي خطوط وهميّة، وضعها الملوك الأولون الذين طافوا الربع المسكون مثل فريدون[3] النبطي وسليمان بن داود على نبينا وعليهما السلام وإسكندر اليوناني وأردشِير وغيرهم.

مسألة: في بيان سبب كون العمارة في الشمال دون الجنوب[4]

[٥٧٥] فاعلم أنّ ما يقتضيه قواعدهم هو إحاطة الماء بجميع الأرض، لأنّ الأرض ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف بمعنى أنّ حيّزه الطبيعيّ أن يكون

---

١ س – ثم إنهم.
٢ س، ع: مقدارها.
٣ س، ع، ف: افريدون.
٤ س: الجنوبي.

yeryüzünün üstü ve havanın altıdır. Dolayısıyla meskûn olan bölgenin gelişimi için bir sebep olması gerekir. Denilmiştir ki bu sebep, suların çoğunun yeryüzünün güney bölgesine akması/inmesidir. Güney bölgenin daha sıcak olmasının sebebi de, Güneş'in yerberisinin burçlar feleğinin güneyinde, yerötesinin de burçlar feleğinin kuzeyinde bulunmasından ötürü Güneş'in, güneye daha yakın ve kuzeye daha uzak olması ile daha yakın konumdaki ışınlarının daha uzak konumdaki ışınlarından fazla şiddetli olmasıdır. Çünkü daha şiddetli olan ışının gerektirdiği ısı daha zayıf ışının gerektirdiği ısıdan daha güçlü ve keskindir. Şurası açık ki, tıpkı kandilde görüleceği gibi, nemliliği çekmek sıcaklığın bir özelliğidir. Buna göre ma'murluk, Güneş'in yerberisinin ikisi arasında intikali sebebiyle kuzeyden güneye ve güneyden kuzeye intikal eder. Dolayısıyla ma'murluk sürekli Güneş'in yerberisi yönünde olur; ta ki, yaz mevsiminde Güneş'in başucu noktasına yakınlığı ile yeryüzüne yakınlığı bir arada yaşanıp da sıcaklık zarar ve yakıcılık mertebesine, kış mevsiminde de Güneş'in her iki açıdan uzaklığı bir arada yaşanıp da soğukluk zarar ve donduruculuk seviyesine ulaşmasın. Diğer bir görüşe göre ise, kuzey bölgesinin ma'murluğunun sebebi, bu bölgede hâricî sebeplerin bir araya gelişinden dolayı vadiler ve obrukların çok olmasıdır. Dolayısıyla sular oralara akar ve yüksek yerler açık kalmaya devam eder. Bazılarına göre, zikredilen kısmın açık kalması için ilâhî inâyetin dışında bilinen bir sebep yoktur. Şayet onlar bununla "Allah Teâlâ burasının, insan ve diğer nefes alan canlılar için yerleşecekleri, bitki ve mineral gibi ihtiyaç duyulan maddelerin bulunacağı yer olmasını irade etti." diyorlarsa, dedikleri doğrudur. Bu durumda doğru olanı söylemiş ve kendi asıl iddialarını terk edip âlemin yaratıcısını ihtiyar sahibi fâil kılmış olurlar. Fakat onlar inâyeti, mükemmel nizamı bilmek olarak yorumlarlar.

فوق الأرض وتحت الهواء. فلا بد من سبب في انكشاف الربع المسكون قيل هو انحدار أكثر المياه إلى ناحية الجنوب لكونها أحر لقرب الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال؛ لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبيّة وأوجها في الشماليّة وكونها في القرب أشد شعاعًا من كونها في البعد. والحرارة اللازمة من الشعاع الأشد أقوى وأحدّ[1] من الحرارة اللازمة من الشعاع الأضعف. ولا خفاء في أنّ من شأن الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد من السراج. وعلى هذا ينتقل العمارة من الشمال إلى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الأوج من أحدهما إلى الآخر. ويكون العمارة دائمًا[2] حيث أوج الشمس لئلّا[3] يجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وقربها من الأرض فتبلغ الحرّ إلى حدّ النكاية[4] والإحراق. ولا البعدان في الشتاء فيبلغ البرد إلى حدّ النكاية[5] والإهلاك. وقيل السبب كثرة الوهاد والأغوار[6] في ناحية الشمال باتفاق من الأسباب الخارجية فينحدر[7] المياه إليها بالطبع ويبقى المواضع المرتفعة[8] مكشوفة. وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الإلهية، فإن أرادوا بذلك أنه أراد الله تعالى أن يكون ذلك مستقرًّا للإنسان وساير الحيوانات المتنفّسة ومادّة لما يحتاج إليه من المعادن والنبات. فقد اهتدوا حيث تركوا أصلهم[9] وجعلوا صانع العالم فاعلًا بالاختيار، لكنهم يفسّرون العناية بالعلم بالنظام الأكمل.

١ ر، ط: أحر.
٢ داعيا.
٣ س: ليلا.
٤ ط: النكابة.
٥ ط: النكابة.
٦ ط، ع: والأغواز.
٧ س: فيتحدر.
٨ ر: المرتفقة.
٩ ر: أضلهم.

Mesele: Yer Ekvatorunun Özellikleri Üzerine

[576] Gök ekvatoru, yer ekvatoru üzerinde bulunan her parçanın başucu noktalarından geçer; kutupları da ufukları üzerinde olur. Günlük yörüngeler ufukları, açık ve gizli olmak üzere ikiye ayırır. Bu şekilde bütün yıl boyunca gündüz ve gece süreleri birbirine eşit olur. Yani, ufkun bu iki yarım bölgesinde ikinci hareketten dolayı seyir farklılığı bulunsa dahi, gece ile gündüz arasında hissedilir bir fark bulunmaz. Her gezegen için doğuş ve batış söz konusudur. Burçlar kuşağı her gün yer ekvatoru üzerindeki parçalarda yaşayan insanların başucu noktalarından iki kere geçer. İlki Koç burcunun başı, diğeri de Terazi burcunun başı başucu noktasına vardığında gerçekleşir. Bu iki hâlde burçlar kuşağının kutbu ufkun üzerine denk gelir. Bu parçalarda senenin mevsimleri sekiz adettir. İki yaz: Başlangıçları Güneş'in ekinoks noktalarına ulaşmasıyladır, çünkü yaz başlangıcı Güneş'in, başucu noktasına en yakın olduğu vakittir. İki kış: Başlangıçları Güneş'in dönüm noktalarına ulaşmasıyladır, çünkü kış başlangıcı Güneş'in, başucu noktasına en uzak olduğu vakittir. İki bahar: Başlangıçları Güneş'in, Aslan ve Kova burçlarının ortalarına ulaşmasıyladır, çünkü bahar kışla yaz arasındadır. İki sonbahar: Başlangıçları Güneş'in, Boğa ve Akrep burçlarının ortalarına ulaşmasıyladır, çünkü sonbahar yazla kış arasında bulunur. Bu durumda feleğin devri çark gibi olur.

Mesele: [Bölgelerin En Mutedilinin Hangisi Olduğu Üzerine]

[577] Bölgelerin en mutedilinin hangisi olduğu hakkında ihtilaf edildi. Şeyhü'r-reis İbn Sînâ'ya göre en mutedil bölge yer ekvatoru üzerinde bulunan yerlerdir. Geceyle gündüzün buralarda her dâim eşit olmasını buna delil olarak gösterdi. Gece ve gündüzden ortaya çıkan bu iki keyfiyetin her biri diğerini kırar,

مسألة: في خواصّ خطّ الاستواء

[٥٧٦] كل بقعة كانت على خطّ الاستواء فمعدّل النهار يمرّ[١] بسمت[٢] رأسها ويكون قطباها على أفقها. ويقطع أفقها جميع المدارات اليوميّة بنصفين ظاهر وخفيّ، فيتساوى جميع الأيام واللّيالي فيها في جميع السنة بمعنى أنه لا يكون بينها[٣] تفاوت محسوس وإن وجد بسبب اختلاف السير بالحركة الثانية في النصفين. ولجميع الكواكب فيها طلوع وغروب. ومنطقة البروج تمرّ في كل يوم بليلته بسمت رؤوس أهل هذه البقعة مرّتين: مرّة عند وصول أول الحمل بسمت الرأس ومرّة عند وصول أول الميزان به. وقطب البروج في تينك الحالتين على الأفق. وفصول السنة في هذه البقعة يكون ثمانية، صيفان وابتدائهما وقت حلول الشمس نقطة الاعتدالين لأنّ مبدأ[٤] الصيف الوقت الذي يكون الشمس فيه أقرب إلى سمت الرأس. وشتاآن[٥] ومبدئهما وقت حلولها الانقلابين، لأنّ مبدأ الشتاء الوقت الذي يكون الشمس فيه أبعد منه. وربيعان وابتدئهما وقت حلولها أواسط الأسد والدلو لأن بين شتاء وصيف ربيع. وخريفان ومبدئهما وقت حلولها أواسط[٦] الثور والعقرب لأنه يكون بين[٧] صيف وشتاء خريف ويكون دور الفلك هناك دولابيًّا.

مسألة: [في أعدل الأقاليم]

[٥٧٧] اختلفوا في أعدل الأقاليم، وذهب الشيخ الرئيس ابن سينا إلى أنّ أعدل البقاع هو المواضع التي على خطّ الاستواء. واستدل عليه بأنه يتساوى ليلهم ونهارهم أبدًا. فينكسر كل واحد من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالأخرى.

---

١ س: يمن.
٢ ر، س: سمت.
٣ س، ط: بينهما.
٤ ف – مبدأ.
٥ س: وشتان.
٦ س: أوسط.
٧ س – بين.

çünkü Güneş başucu noktalarında uzun süre durmaz, aksine bir cihetten diğerine geçtiğinde o noktalara uğrar. Burada, Güneş'in gök ekvatorundan eğimli olan hareketi, olabileceğinin en hızlısıdır. Dolayısıyla yazlarının sıcaklığı şiddetli olmaz. Güneş'in, başucu noktalarından uzaklığı en fazla en büyük eğim miktarı kadar olur; dolayısıyla bu yerlerde soğuk da şiddetli olmaz. Dolayısıyla dağlar, buharlar, havanın soğumasına ve ısınmasına etkisi olan diğer şeyler gibi karşıt yersel sebepler ârız olmadığı müddetçe, bu yerlerde yaşayanların mizaçları hakiki itidale en yakın olanıdır. Zira dağda bulunan beldelerin havası soğuk olur, ova ise bunun aksinedir. Denize yakınlık nem yapar ve soğutur, kara ise bunun aksinedir. İmam Fahreddin Râzî'ye -Allah ona rahmet etsin- göre bölgelerin en mutedili dördüncü iklimdir. Doğum ve üremenin çokluğu, imarın bolluğu, sâkinlerinin huy ve yaratılış itibarıyla insanların en iyisi olmasını buna delil olarak gösterdi. Muhakkik Nasîrüddin Tûsî ise bu iki görüşü muhakeme etti ve bu hususta hakikatin şu olduğunu söyledi: Eğer itidal ile hâllerin benzerliği, mevsimlerin gerektirdiği hususlarda birbirine yakınlık kastediliyorsa, Şeyhin de zikrettiği gibi, yer ekvatoru üzerindeki yerler hiç şüphesiz buna daha layıktır. Zira Güneş'in konumu, başucu noktasına kıyasla mevsimler arasında çok farklı değildir. Şayet itidal ile iki keyfiyetin denkliği, yani sıcak ve soğukluğun itidali kastediliyorsa hiç şüphesiz yer ekvatoru böyle değildir. Zira orada sıcaklık fazladır. Nitekim zenci ve Habeş ehli insanların renginin aşırı siyah oluşu, saçlarının aşırı kıvırcıklığı, mizaçlarında sıcaklığın baskın olması, sıcak havaya ünsiyetleri, sıcaklıktan faydalanmaları, soğuk havadan hoşlanmamaları ve soğuktan zarar görmeleri buna işaret eder.

ولأنّ الشمس لا يلبث على سمت رؤوسهم كثيرًا بل تمرّ به حال اجتيازها[١] عن إحدى[٢] الجهتين إلى الأخرى. وهناك حركتها في الميل عن المعدّل أسرع ما يكون، فلا يشتدّ حرارة صيفهم. ولا يبعد الشمس عن سمت رؤوسهم إلا بمقدار الميل الكلي فلا يكون بردهم أيضًا شديدًا. فيكون مزاجهم أقرب إلى الاعتدال الحقيقيّ إذا لم يعرض هناك أسباب أرضيّة مضادّة كالجبال والبحار وساير ما له مدخل في تبريد الهواء وتسخينه. فإنّ البلد على الجبل يبرد هواه والغور بالعكس وقرب البحر يرطب فيبرد والبر بالعكس. وذهب الإمام الرازي رحمه الله إلى أنّ أعدل البقاع هو الإقليم الرابع واستدل على ذلك بكثرة التواليد والتناسل وتوفر العمارات فيه وكون سكانه أحسن الناس خَلقًا وخُلقًا. والمحقق الطوسي حاكم بينهما وقال: الحق في ذلك أنه إن عني بالاعتدال تشابه الأحوال وتقارب الفصول في مقتضياتها فلا شك أنه في خطّ الاستواء أبلغ كما ذكره الشيخ. لأنّ وضع الشمس في فصوله[٣] بالقياس إلى سمت رأسهم لا يختلف اختلافًا شديدًا. وإن عني به تكافؤ[٤] الكيفيتين[٥] أعني اعتدال الحرّ والبرد، فلا شك أنّ خطّ الاستواء ليس كذلك لأنّ الحرارة غالبة فيه. كما يدلّ عليه شدة سواد لون سكّانه من أهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم[٦] وغلبة الحرارة على أمزجتهم واستئناسهم بالهواء[٧] الحارّ وانتفاعهم به وتوحشهم عن البارد وتضرّرهم به.[٨]

---

١ ط: اجتبارها.
٢ س: أحد.
٣ س: فضوله.
٤ س: تواق.
٥ ط: الكيفيات.
٦ س: سعورهم.
٧ س: واستنشاقهم الهوا.
٨ س: منه.

8. Hendese İlmi*

[578] Bu ilim, ne önünde ne ardında, bâtılın hiçbir durumda erişemeyeceği şekilde delillerinin güvenilirliği ve meselelerinin sağlamlığıyla; göklerin ve yerin yaratılışını tefekkür eden yetkin hükemânın ve fetva makamına tayin edilen maharetli fakihlerin tümünün ihtiyaç duyduğu; devlet dairelerinde ve mahkemelerde çalışanların da kayıtsız kalamayacağı bir ilimdir. Zira bu ilim olmadan gökyüzünün yollarında yükselmek, yeryüzünün güzergâh ve beldelerinin durumlarını kavramak kolay değildir. Bu ilimden mahrum olanlar, mirasçılar arasındaki hisseler hususunda adalete riayet edemezler. Dolayısıyla geometri ilmi, asrın en faydalı ilimlerdendir.

[579] Onlar geometri disiplinini, "Miktar türlerinin zâtî arazlarının araştırıldığı ilim" diye tanımladılar. Miktarın türleri derken; çizgi, yüzey, ta'limi cisim gibi, zâtî bir şeyde ortaklık taşıyan türleri kastediyorum ki, bu mutlak miktardır. Mutlak miktar, bu türler haricinde dış dünyada gerçekleşmediği için cinse bağlı bir tabiattır. İlgili yerde muhakkik âlimlerin derinlemesine izah ettikleri üzere, mutlak miktar cinsle ilgili bir tabiattır.

Mesele: [Geometriye Dair Istılahların Tarifi Üzerine]

[580] Geometriciler şöyle demiştir:[1] Düz çizgi, kendisinde varsayılan noktaların tamamı, bir kısmı yüksek, bir kısmı alçak olmayacak şekilde aynı doğrultuda olan çizgidir. Demişlerdir ki, düz çizginin iki tarafından biri, bulunduğu durumda sabitlenip, ilk konumuna gelinceye kadar tek bir doğrultuda döndürülürse daire meydana gelir. Daire kendisini dairesel bir çizginin kuşattığı, ortasında bir nokta bulunan ve bu noktadan o çizgiye uzatılan bütün düz çizgilerin eşit uzunlukta olduğu şekildir. Bu tanıma göre nokta dairenin merkezi, dairesel çizgi ise çevresidir. Noktadan çevreye uzatılan bütün düz çizgiler dairenin yarıçaplarıdır.

---

* Çev. Mehmet Arıkan

1 bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf – Mevâkıf Şerhi*, II, 566-571.

٨- علم الهندسة

[٥٧٨] وهي مع متانة مسائلها ووثاقة دلائلها بحيث لا يأتها الباطل من بين يديها ولا من خلفها علم يحتاج إليها الكَمَلة[١] المتفكّرون في خلق السماوات والأرض من الحكماء والمهرة المتعينون للفتيا من الفقهاء ولا يستغني عنها العملة من أصحاب الديوان وأرباب دار القضاء. إذ[٢] لا يتيسّر بدونه الارتقاء في مدارج السماء والإحاطة بحال المسالك والممالك في بسيط الغبرا[٣] ويتعسّر على فاقده[٤] رعاية النصفة[٥] بين الشركاء في الأنصباء فهو أجدى[٦] من تفاريق العصر.[٧]

[٥٧٩] وعرّفوه بأنه علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتية لأنواع المقدار أعني الخطّ والسطح والجسم التعليمي المتشاركة في أمر ذاتي شامل لها وهو مطلق المقدار؛[٨] فإنه طبيعة جنسيّة لعدم تحصّله[٩] في الخارج إلا في ضمن هذه الأنواع وما شأنه هذا فهو طبيعة جنسيّة على ما حقق[١٠] في محله.

مسألة: [في تعريف الاصطلاحات الهندسية]

[٥٨٠] قال المهندسون الخطّ المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها على سمت واحد بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض. وقالوا إذا اثبت أحد طرفيه على حاله وأدير على سمت واحد حتى عاد إلى وضعه حصلت الدائرة وهي شكل يحيط[١١] به خط مستدير في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إليه سواء. فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخطّ محيطها والخطوط الخارجة منها إليه أنصاف[١٢] أقطارها.

---

١ ف، م: الكلمة.
٢ س: إذا.
٣ س – الغبرا.
٤ س: أو يتعسّر على فاقدة؛ م: هو يتعسر على قائدة، ط: على قاعده.
٥ ط: التنصفة.
٦ س: أحدين؛ ط: احدي.
٧ ر، ف: العصا ؛ ط، ع: العرصا.
٨ م – المقدار.
٩ س: تحصيله.
١٠ ف، م: حقّقوه.
١١ ط: يحيطه.
١٢ ع، ف، م: أنصاف.

Merkezden çevreye doğru her iki yönde uzatılan düz çizgi ise dairenin çapıdır ve daireyi ikiye böler. Dahası, yarım dairenin çapı, konumunda sabitlenir ve yarım daire ilk konumuna geri dönünceye kadar döndürülürse küre meydana gelir. Küre, kendisini bir yüzeyin kuşattığı, ortasında bir nokta bulunan ve bu noktadan o yüzeye uzatılan bütün düz çizgilerin eşit uzunlukta olduğu bir cisimdir. Bu durumda nokta kürenin merkezidir; yüzey ise kürenin çevresidir. Noktadan yüzeye uzatılan çizgiler kürenin yarıçaplarıdır. İki yönde merkezden çevreye ulaşan düz çizgi ise o kürenin çapıdır.

[581] Karşılıklı kenarları paralel olan bir düzlemin kenarlarından biri sabitlenir ve döndürülürse dairesel silindir meydana gelir. Silindir, birbirine paralel iki dairenin iki uçtan kuşattığı ki, bunlar silindirin iki tabanıdır, bu iki tabanın arasını dairevî bir yüzeyin birleştirdiği ve bu yüzeyin tam ortasında, yüzey üzerinde farz edilen bütün çizgilere paralel bir çizginin varsayıldığı bir şekildir. Çünkü ortadaki bu çizgi sabitlenen kenar olup, iki taban arasını birleştiren yüzey de sabit kenara paralel olan diğer kenarın döndürülmesiyle ortaya çıkan yüzeydir. Tabanlar da geri kalan iki paralel kenardan oluştuğu için birbirlerine paralel olurlar. Dik açılı bir üçgende, dik kenarlardan biri sabitlenir ve üçgen ilk konumuna geri gelinceye kadar döndürülürse dairesel koni meydana gelir. Koni, iki ucundan biri, yani taban- daire, diğeri, yani tepesi ise nokta olup, bu ikisini bir yüzeyin birleştirdiği ve bu yüzey üzerinde, sözü geçen dairenin çevresi ile o tepe noktası arasında düz çizgilerin farz edildiği cisimdir. Bir çizginin uçlarından biri sabitlenip, çizgi aynı doğrultuda ilk konumuna ulaşmayacak şekilde bir miktar hareket ettirilirse üçgen meydana gelir. Tek bir doğrultuda, biri diğerine doğru hareket eden iki nokta varsayıldığında düz çizgi oluşur. Bir çizginin, uzunluğuna eşit başka bir çizgi üzerinde ve dik şekilde sürekli hareketi farz edilse kare oluşur. Kare, dik açılı eşkenar bir yüzeydir.

والخطّ المستقيم الخارج من المركز إلى المحيط في الجانبين قطرها وهو منصف لها. ثم إذا اثبت[1] قطر نصف الدائرة على وضعه وأدير نصف الدائرة حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الكرة، وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة[2] جميع الخطوط الخارجة منها إليه سواء. فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها، وتلك الخطوط أنصاف[3] أقطارها. والمستقيم الواصل من المركز إلى المحيط في الجانبين قطرها.

[٥٨١] وإذا اثبت أحد أضلاع سطح متوازي الأضلاع وأدير حصلت الأسطوانة المستديرة. وهو شكل يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير ينفرض في وسطه خطّ[4] مواز[5] لكل خطّ يفرض على سطحه بين قاعدتيه. وذلك لأنّ الخطّ المتوسّط هو ذلك الضلع المثبت والسطح[6] الواصل بين قاعدتيه إنما ارتسم من الضلع الآخر الموازي للمثبت. كما أنّ القاعدتين ارتسمتا[7] من الضلعين الباقيين المتوازيين. فلذلك كانتا متوازيين[8] وإذا اثبت أحد[9] ضلعي القائمة من المثلث[10] وأدير المثلث[11] حتى يعود إلى وضعه الأول حصل المخروط المستدير. وهو جسم أحد طرفيه دائرة هي قاعدته والآخر نقطة[12] هي رأسه، ويصل بينهما سطح ينفرض على ذلك السطح الخطوط المتواصلة بين محيط الدائرة. وتلك النقطة وإذا اثبت أحد طرفي خطّ وتحرك[13] الخطّ مسافة فقبل أن يصل إلى وضع[14] الاستقامة حصل المثلّث.[15] وإذا فرض نقطتان تحرك أحدهما إلى الأخرى على سمت واحد حصل الخطّ المستقيم. وإذا فرض تحرك[16] خطّ على مثله بحيث يكون قائمًا عليه دايمًا حصل المربّع،[17] وهو سطح متساوي الأضلاع[18] قائم الزوايا.

---

١ س – اثبت.
٢ ط + تكون.
٣ س، ع: اتصاف.
٤ ر، س: خطه.
٥ ط: متواز.
٦ ط: والخط.
٧ ط: ارتسمنا.
٨ ف، م – فلذلك كانتا متوازيين.
٩ م – أحد.
١٠ س: الثلث.
١١ س – وأدير المثلث.
١٢ س – نقطة.
١٣ م – وتحرك.
١٤ س: موضع.
١٥ س: الثلث.
١٦ س: أو تحرك.
١٧ س: الربع.
١٨ س: السطح المتساوي الاصلاع.

[582] Geometricilerden nakledilen bu şeyler, varlıkları kendilerinde bizzat bu şekilde olduğu için değil, onların daha kolay tahayyül edilmesi amacıyla zikredilmiştir. Onlara göre nokta çizgiye yerleşmiş bir araz, çizgi yüzeye yerleşmiş bir araz, yüzey ise cisme yerleşmiş bir arazken böyle bir şey nasıl olur? Dolayısıyla ne çizginin var oluş bakımından, kendinden sonra gelen noktanın hareketiyle meydana gelmesi, ne yüzeyin kendisinden sonraki çizginin hareketiyle, ne de cismin kendinden sonra gelen yüzeyin hareketiyle oluşması mümkündür. Bu konuyu düşün!

[583] Bazıları geometri ilmini şu açıdan eleştirmişlerdir: "Çizgiler, yüzeyler ve cisimlerle ilgili zikrettikleri şeylerin hepsi vehmî şeyler olup dış dünyada varlıkları bilinmemektedir. Onlar kesinlik iddiasında bulundukları bu ilmi dış dünyada varlıkları bilinmeyen vehmî şeylerin varlığı üzerine bina etmekte; hatta bu ilmi, kendisine hatanın, yanılmanın yol bulamayacağı kesin kanıtlanmış ilimlerden saymaktadırlar.

[584] Bunun cevabı şu şekildedir: Onlar, ispatlarını vehmî şeylerin varlıkları üzerine bina etmişlerdir. Onların vehmî şeyler oldukları teslim edilse bile bu husus, onlarla ilgili hükümlerinin "yakînî" oluşuyla çelişmez. Mesela bileşik sayı,[1] itibarî şeyler olan "birlik"lerden oluşmasına rağmen, şüphe götürmeyen kesin hükümler taşır. "Bedenin ayrılması hâlinde dahi varlığı devam eden nefis için, vehmî şeylerin hâllerinin bilinmesinde hiçbir yetkinlik yoktur." denilmez. Zira biz deriz ki: Daha önce geçtiği gibi, vehmî şeyler bazen mânanın çıkarıldığı yerde mevcut olur ve nefsü'l-emrde de var olan aynlara da ârız olurlar. Bu sebepten dolayı, bu "ayn"lar yani dış dünyadaki nesneler için vâkıaya mutabık hükümler ortaya çıkar. Bazen de vehmî şeylerin hükümlerinden yola çıkılarak dıştaki/aynî nesnelerin durumlarına ilişkin kanıt getirilir. Bu durumda vehmî şeyler, aynî olanlara ilişkin yargıları ortaya çıkarır.

1 Bileşik sayı: Bir dışında başka bir sayıya tam bölünebilen, asal olmayan sayıdır.

[٥٨٢] ثم إنّ ما نقل عنهم إنما ذكروه لتسهيل تخيّل هذه الأمور لا لأنّ وجودها[١] في أنفسها يكون بهذا الطريق. كيف والنقطة عندهم عرض حال في الخطّ الحال في السطح الحال[٢] في الجسم[٣] فلا يمكن حصول الخطّ بحركة النقطة المتأخّرة عنه في الوجود ولا حصول السطح بحركة الخطّ المتأخّرة عنه ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخّر عنه، فتأمّل.

[٥٨٣] وقدح[٤] بعضهم في علم الهندسة بأنّ ما ذكروه من الخطوط والسطوح والمجسّمات كلها أمور وهميّة لا يعلم وجودها في الخارج. وعليه مبنيّ هذا العلم الذي يدّعون فيه اليقين ويعدّونه من العلوم المتسقة[٥] التي لا يتطرق[٦] إليها الخطأ والغلط أصلًا.

[٥٨٤] والجواب أنهم أقاموا البراهين على وجودها وإن سلم كونها أمورا[٧] وهميّة فلا ينافي ذلك كون أحكامها يقينيّة، كالعدد المركّب من الوحدات التي هي أمور اعتباريّة ومع ذلك له أحكام صادقة بلا شبهة. لا يقال لا كمال للنّفس يبقى مع بقائها بعد مفارقة الأبدان في معرفة أحوال الموهومات. لأنّا نقول قد سبق أنّ الموهومات قد يكون موجودة في محل انتزاعها وعارضة في نفس الأمر للأعيان الموجودة. فيحصل لتلك الأعيان بسبب ذلك أحكام[٨] مطابقة للواقع. وأيضًا قد يستدل بأحكام الأمور الوهميّة على أحوال الأمور العينية[٩] فيكون مظهرًا لأحكامها.

---

١ س: وجوها.
٢ س: خال في الخطّ الخال في السّطح الخال.
٣ س – في الجسم.
٤ م: وقد صرح.
٥ ط: المتسعة.
٦ س: يطرق.
٧ ع – أمورا.
٨ س: الأحكام.
٩ س: الغيبية؛ ط: العنية.

Mesele: [Hipotenüsün Uzatılması Üzerine]

[585] *Mevâkıf*'ta ve *şerh*inde dedi ki:[1] Zemine dik olan duvara konulmuş ve altı duvar yönünün tersine uzatılmış merdivene benzer şekilde, dik üçgenin hipotenüsünün [BA] tepe noktasını [A noktası], dik kenarlardan dikey doğrultuda olan kenara [AC] çakıştırıp, hipotenüsün alt noktasını diğer taraftan uzatalım. Hipotenüsün tepe noktası bu kenar üzerinde bir miktar alçalınca, alt noktasından [B noktası] bir miktarın da diğer kenardan [BC kenarı] dışarı çıkacağında kuşku yoktur. Bu durum, hipotenüsün tepe noktası dikey kenarın alt noktasına [C noktası] ulaşıncaya kadar aynı şekilde devam eder [Şekil 1][2]

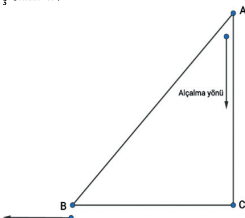
[586] Eğer alt noktadan yana kayan uzunluk, tepe noktasından aşağıya inen uzunluğa eşit olsa idi hipotenüsün uzunluğu, alt noktanın dışarı taştığı kenarla [BC] -zira hipotenüsün bir kısmı bu kenarla çakışmaktadır- bu kenardan taşan kısmın toplamına eşit olurdu. Alçalma miktarının kayma miktarıyla eşit olduğunu varsaydığımızdan dolayı taşan kısım da alçalma miktarına eşit olacağından, hipotenüs bu iki kenar toplamına eşit olacaktı. Oysa duyular ve burhan bunu yalanlamaktadır; bu yüzden yana kayma miktarının alçalma miktarından az olması gerekmektedir.

[587] Sözü yani [yargısı ve anlayışı] böyle olan kişiye şu husus da karmaşık gelmeyecektir: Seyyid Şerif Cürcânî'nin süllemî/merdiven burhanını ortaya koyarken zikrettiği üzere;[3] bir üçgenin iki kenarının toplamı, o iki kenarın herhangi birinden daha uzundur. Şöyle ki, bir üçgende iki kenar farz edelim ve bu kenarlar her ne şekilde olursa olsun tek bir noktadan çıksın. Yani ister bu kenarlar arasındaki uzaklık/açıklık uzama miktarına eşit olsun, ister açıklık iki zirâ' iken uzamanın bir zirâ' olması gibi, uzama miktarından daha fazla olsun; isterse bunun tam tersine, uzama miktarından daha kısa olsun durum değişmez.

---

1 Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf – Mevâkıf Şerhi*, II, 802.

2 Şekil 1:



3 Süllemî burhan için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf – Mevâkıf Şerhi*, II, 1194-1197

مسألة: [في مدّ الوتر القائمة]

[٥٨٥] قال في **المواقف** وشرحه المثلث القائم الزاوية إذا طبّقنا[1] رأس وتر قائمته[2] على ضلع من ضلعي القائمة منصوب نحو السماء.[3] ومددنا رجل الوتر من الطرف الآخر كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الأرض، يمدّ أسفله من موضعه إلى خلاف الجدار. ولا شك أنه كلما ينحطّ رأس الوتر على شيء من هذا الضلع يخرج رجله عن ذلك الضلع بشيء. وهكذا إلى أن يصل رأسه إلى أسفل الضلع المنصوب.

[٥٨٦] فإن كان ما يخرج به أسفله مثل ما ينحطّ به أعلاه لزم أن يكون الوتر مثل المنطبق على الضلع الذي جرّ من طرفه أسفله. لأن بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الفاضل على هذا الضلع وهو مقدار الانجرار. إذ المفروض أنّ مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين ويكذبه الحسّ والبرهان فوجب أن يكون مقدار ما ينجر إليه أقل مما ينحط عنه، انتهى.[4]

[٥٨٧] ومَن هذا كلامه[5] لا يشتبه عليه أنّ مجموع ضلعي المثلث أطول من أحدهما. فما ذكره قدس سره في تقرير البرهان السلمي من أنّا نفرض ساقي المثلّث خرجًا من نقطة واحدة كيف اتفق أي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد أو أزيد[6] بأن يكون الانفراج ذراعين إذا كان الامتداد ذراعًا أو أنقص كما إذا انعكس الحال بينهما.

١ س: أطبقنا.
٢ س: قايم؛ ع: قايمة.
٣ س: نحو سما الزواية.
٤ س + كلامه.
٥ س – كلامه.
٦ س، ط: وأزيد.

Onun "yani ... durum değişmez" sözünden kastettiği şudur: Dış dünyaya mutabık olsun yahut olmasın fark etmez. Çünkü burada ulaşılmak istenen, vâkıaya mutabık olmasa bile varsayımdır. Aynı şekilde, onların bu burhanı açıklarken zikrettikleri şu, "üçgenin iki kenarı olarak uzanan sonsuz iki çizgi" de böyledir. "Uzunluğu sonsuz ve genişliği sonlu olan bir düzlem" gibi tek yönden sonsuz bir boyut belki mümkündür ancak o düzlem üzerinde sonsuz uzunlukta iki kenar çizmek mümkün değildir.

[588] Şeyh İbn Sînâ bu minvalde gelen itirazları reddederken, bunların matematikte kullanılan varsayımlar olduğunu, dolayısıyla varsayılanın imkânsız olmasının sorun yaratmayacağını tekrar tekrar söyler. Kendisinden sonra gelen bazılarının Seyyid Şerif'in "açıklık ... iken" sözüne yönelik olarak, "Bu varsayım, iki kenarın toplamının diğer kenara eşit olması durumuna yol açar." şeklindeki itirazları yersizdir. Öklid'in *Birinci Makale*'nin *Yirminci Şekli*'nde açıkladığı gibi, "Bir üçgenin herhangi iki kenarının toplamı üçüncü kenardan uzundur." Bu teorem, son derece açık olduğundan dolayı "şekl-i hımârî/çeşitkenar üçgen" olarak isimlendirilmiştir.

Mesele: [Tafra Üzerine]

[589] Öklid, *Elementler* kitabının *Üçüncü Makalesi*'nin *On Beşinci Şekli*'nde ispat etmiştir ki, bir daire ve ona teğet bir çizgiden oluşan açı, düzgün çizgilerle oluşan bütün dar açılardan küçüktür. Dolayısıyla dairenin çapı ve çevresiyle oluşan açı, ilk açının tümleyeni olduğu için, düz çizgili bütün dar açılardan büyük olmak durumundadır. Zira aynı makalede ispat edildiği üzere, teğetin değme noktasından dairenin merkezine giden çizgi, teğete diktir. Bunun sonucundan şu lâzım gelir: Değme noktası sabit kalmak şartıyla çap en küçük bir hareketle merkezden oynarsa, çap ve dairenin çevresinden oluşan açı, asla dik açı değerine ulaşmadan, doğrudan doğruya dik açıdan daha büyük değerde bir açı olacaktır.

فمراده بقوله أي سواء كان إلى آخره أنه سواء كان مطابقًا للواقع أو لا. إذ يكفي في المطلوب مجرّد الفرض ولو لم يطابق الواقع. ومن هذا القبيل أيضًا ما ذكروا في هذا البرهان من فرض الخطّين الغير المتناهيين الممتدّين على هيئة ساقيّ المثلث فإنه ربّما يكون البعد غير متناه من جهة واحدة كسطح غير متناهي الطول متناهي العرض. فلا يمكن إخراج الساقين الغير المتناهيين فيه.

[٥٨٨] والشيخ يكرّر في دفع أمثال هذه الإيرادات أنّ هذا من الفروض المستعملة في الرياضيّات فلا يقدح فيه استحالة المفروض، فلا يرد على قوله قدس سره بأن يكون الانفراج إلى آخره[١] ما اعترض به بعض المتأخّرين من أنّ المتبادر منه تجويز كون مجموع الساقين معًا مساويًا للوتر وهو باطل لما بيّن أقليدس في الشكل[٢] العشرين من المقالة الأُولى حيث قال كل ضلعي مثلث فهما معا أطول من الثالث إلى آخره ولظهور هذا الشكل يلقّب بالشكل الحماري.

مسألة:[٣] [في الطفرة]

[٥٨٩] قد برهن أقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الأصول، على أنّ الزاوية الحادثة من الدائرة والخطّ المماس لها أحدّ من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطّين. فلا محالة يكون الزاوية الحادة[٤] من قطر الدائرة، ومحيطها أعظم من جميع زوايا الحادة المستقيمة الخطّين. لأنها يتمّم الزاوية الأولي من قائمة، إذ الخطّ الخارج من نقطة التماس إلى مركز الدائرة عمود على الخطّ[٥] المماس كما برهن عليه في هذه المقالة. ويلزم من ذلك أنه إذا حرّك القطر من طرف المركز أدني حركة مع ثبات[٦] النقطة التماس تصير الزاوية الحادثة من القطر والدائرة أعظم من قائمة من غير[٧] أن يصير مثل القائمة

---

١ ف، م: آخر.
٢ م – الشكل.
٣ ع – مسألة.
٤ س: الحادثة.
٥ ط – الخط.
٦ م – ثبات.

Çünkü hareket ettirilen miktar, o açıya düz çizgili başka bir açı ilave edecektir. Eklenecek olan bu açı her hâlükârda daire ve teğetin oluşturduğu, daire ile çapın oluşturduğu açının tümleyeni olan en küçük açıdan büyük olacaktır. Dolayısıyla çap ile daireden oluşan ilk durumdaki açı ile hareket eden miktarın toplamı, dik açıdan büyük bir değerde olacaktır. Bu durumda küçük bir miktar, eşit hâlde bulunmaksızın büyük bir miktara dönüşmüş olur ki, bu da "tafra/sıçrama" denen şeydir. Bu meselenin aslı Allâme Ali Kuşçu'dan nakledilmiştir.[1]

[590] Buna şöyle de cevap verilebilir: Açı hakkında en doğru olan, onun bizzat nicelik olmayıp, niceliklere özgü bir nitelik olduğudur. Burada bizzat nicelik olan ise açının ârız olduğu düzlemdir. Kuşkusuz yukarıdaki durumda küçük düzlem, büyük düzleme eşit olmaksızın ondan daha büyük olmuş değildir. Düzlem üzerinde oluşan dik açıya gelince; niteliklerin birbirine doğru hareketinde bazı niteliklerin bulunmaması gibi, o da bu harekette bulunmayan özel bir niteliktir. Örneğin nitelik olan renklerde yeşilin siyaha doğru hareketinde ne sarı ne de beyazlık bulunur. Tatlarda ise ekşilikten tatlılığa harekette acılık bulunmaz. Sonuç olarak küçük olan miktar, eğer eşit olmaksızın büyük miktardan büyük olsaydı tafradan söz edilebilirdi. Burada ise miktar düzlemdir ve kendinden daha büyük bir düzlemden, ancak eşitlik durumundan sonra daha büyük olmuştur. Açı ise bizzat miktar değil, düzleme ilişen niteliklerdendir. Niteliksel hareketlerde ise bütün niteliklerin tahakkuk etmesi gerekmez.

[591] Derim ki, bu cevaba şöyle bir itiraz gelir: Niteliksel harekette bütün keyfiyetlerin tahakkuku gerekmese de kendisinde bütün keyfiyetlerin varsayıldığı baştan sona devam eden bir keyfiyet gereklidir. Harekete dair meşhur şüphenin izalesinde bu husus tahkik edilmişti. Dolayısıyla bizim mevzumuzla alakalı olarak sürekli devam eden nitelikte bazı keyfiyetler varsayılmaz. Bu noktaya dikkat et!

1 Müellifin, "problemin aslı" olarak ifade ettiği tartışma için bk. İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nisbet Edilen Cevabı" Dîvân İlmî Araştırmalar dergisi-1 (1996/1): 85-105

لأنّ أي قدر يتحرك ينضاف[١] إلى تلك الزاوية زاوية[٢] مستقيمة الخطّين وهي أعظم من الزاوية الحاصلة من الدائرة والخطّ المماس التي كانت متمّمة للزاوية الحاصلة من الدائرة[٣] والقطر إلى قائمة فيكون مجموعهما أعظم من قائمة. فيلزم أن يصير المقدار الصغير بالحركة أعظم من المقدار الكبير من غير[٤] أن يصير مساويًا له وهذا هو الطفرة. وأصل[٥] هذا الأشكال منقول من العلّامة القُوشْجِي.

[٥٩٠] وقد يجاب عنه بأنّ الأصح أن الزاوية من الكيفيّات المختصة بالكميات وليست كما بالذات بل الكم بالذات هو السطح الذي هو معروض[٦] الزاوية. ولا شك أنّ السطح الصغير في هذه الصورة لا يصير أعظم من الكبير إلا بعد أن يساويه. وأما الزاوية القائمة به، فكيفية مخصوصة لا يوجد في هذه الحركة كما أنه لا يوجد في الحركة من بعض الكيفيّات إلى بعضها بعض الكيفيّات مثلًا لا يوجد الصفرة[٧] في الحركة من الفستقية إلى السواد ولا البياض، وفي الطعوم لا يوجد في الحركة من الحموضة إلى الحلاوة[٨] المرارة. والحاصل أنّ الطفرة إنما يلزم لو كان المقدار الأصغر قد زاد على المقدار الأكبر من غير أن يساويه والمقدار هو السطح وهو لا يزيد على السطح الأعظم منه إلا بعد أن يساويه. وأما الزاوية فليست مقدارًا بالذات بل هي من الكيفيّات العارضة للسطح. ولا يلزم تحقق جميع الكيفيّات في الحركات الكيفية.

[٥٩١] أقول يرد على هذا الجواب أنه وإن لم يلزم في الحركة الكيفية تحقق جميع الكيفيّات إلا أنه لا بد من كيفية واحدة مستمرّة من المبدأ إلى المنتهى ينفرض فيها جميع الكيفيّات كما حقق في دفع[٩] الشبهة المشهورة في الحركة. فيلزم أن لا[١٠] ينفرض بعض الكيفيّات في الكيفية المستمرّة فيما نحن فيه، فتأمّل.

---

١ س: أعظم قائمة من من غير؛ م: أعظم قائمة من.
٢ ط: يتضاف.
٣ س: تلك راوية.
٤ س، م – والخطّ المماس التي كانت متممة للزاوية الحاصلة من الدائرة.
٥ م – غير.
٦ م – أصل.
٧ س: مفروض.
٨ ف: الصغيرة؛ م: الصغير.
٩ س + إلى.
١٠ س: رفع.
١١ ط – لا.

9. Hisâb İlmi*

[592] Bu ilim, kendine has sayısal bilinenlerden sayısal bilinmeyenleri çıkarmanın yollarının bilindiği kurallar ilmidir. Bahsi geçen "çıkarma"dan maksat onun, yani bilinmeyenin niceliğinin bilinmesidir. Hesap ilminin konusu sayıdır, çünkü orada sayının zâtî arazları, yani sayının kuruluşuna dâhil olmayan ancak ondan da ayrı bulunmayan aslî ilişenleri araştırılır. Ancak ilim ehli, sayının, kendisinden küçük sayılardan mı yoksa birliklerden mi oluştuğu hususunda ihtilaf etmiştir. Muhakkikler ikinci görüşü savundular ve onu şöyle delillendirdiler: Örneğin "on" sayısının "dört" ve "altı"dan meydana gelmesi, "sekiz" ve "iki"den veya "on"dan küçük diğer sayılardan meydana gelmesinden daha evlâ değildir. Sayının kendisinden küçük olan tüm sayılardan meydana gelebileceği iddiasına gelince, bu durumda o sayının farklı (mütegâyir) ve zıt (mütehâlif) parçalarının olması gerekir, bu durumda tek bir şeyin mahiyeti sayıca çoğalır ki bu muhaldir. Sayının, kendisinden küçük sayılardan meydana gelemeyeceği, ilk görüş geçersiz olduğundan ikinci görüşün geçerli olduğu iddiasına gelince, buna şöyle itiraz edilmiştir: Bu görüş ancak, bazılarının savunduğu gibi her bir sayının birliklerinden farklı bir türsel sûreti (es-sûretü'l-nev'iyye) olduğunda geçerlidir, ancak sayının mahza birliklerden oluştuğu, yani birliklerinden farklı bir türsel sûreti olmaması durumunda geçerli değildir. Zira bu ikinci durumda her bir sayı kendi birliklerinden (mevâd) farklı bir sûretle değil de sadece birliklerinin sayısı bakımından ayrılır. Bu durumda birliklerin sayıyı meydana getirmesiyle, sayının altındaki sayıların sayıyı meydana getirmesi arasında bir fark kalmaz. Zaten her bir sayının, birliklerinin sayıca farklı olması sebebiyle diğer sayılardan ayrılması süreksiz niceliğin özelliklerindendir. Çünkü sürekli niceliğin kısımlarından matematiksel/ta'limî cisim, yüzey, çizgi ve zamanı içeren büyüklüklerin kendi cüzleri mahiyet bakımından farklı değildir. Zira onların kabul ettiği ilkeye göre sürekli niceliklerde farazî bölünmeler mahiyet bakımından eşit cüzler meydana getirir. Sonuç olarak sayının tanımı hakkında en doğrusu şudur: O birliklerden oluşan bir niceliktir. Bu durumda "birlik" sayının kurucu unsuru ve çokluk olması bakımından sayının çelişiğidir. "Bir" ise ne sayıdır ne de sayının kurucu unsurudur. Dolayısıyla şöyle de denebilir: sayı olarak her ne varsa "bir" üzerine yapılan ilaveyle meydana gelir.

---

* Çev. Elif Bağa

٩- علم الحساب

[٥٩٢] وهو علم بقواعد يعرف بها طرق استخراج المجهولات العددية من المعلومات العدديّة المخصوصة. والمراد بالاستخراج المذكور معرفة كميّاتها، فموضوعه العدد إذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. لكن اختلفوا في العدد هل هي متألّفة من الأعداد التي تحته أو من الوحدات.[١] والمحققون ذهبوا إلى الثاني واستدلوا عليه بان تركبّ العشرة مثلًا من أربعة وستّة ليس بأولى من تركبّها من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الأعداد التي تحتها. فأما أن يقال بتركبه منها جميعًا فيلزم أن يكون له أجزاء متخالفة متغايرة فيتعدّد تمام ماهية شيء واحد وهو محال. وأما أن يقال ينفي تركبّه منها ولمّا بطل الأول تعيّن الثاني. قيل هذا الكلام إنما يتمشى[٢] إذا كان لكل عدد صورة نوعيّة مغايرة لوحداته[٣] كما ذهب إليه البعض. وأما إذا كان محض الآحاد فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الأعداد نوعًا آخر متميّزًا عن ساير المراتب بخصوصية المادّة فقط لا بصورة مغايرة لموادّها. فدخول الوحدات حينئذ في العدد هو بعينه دخول الأعداد[٤] التي تحته. فيكون كون كل مرتبة متميّزًا عن سائرها بسبب التفاوت في الأجزاء المادّيّة من خواصّ الكم المنفصل. لأن مراتب الأجزاء المقداريّة التي اشتملت عليها أقسام الكم المتّصل من الجسم التعليمي والسطح والخطّ والزمان غير متخالفة بالماهية. لمّا تقرر عندهم أنّ القسمة الفرضيّة في المقادير المتّصلة إنما يكون إلى أجزاء متساوية في الماهية. فالحق في تعريف العدد أن يقال هو الكمية المتألّفة من الوحدات فالوحدة مقوّمة للعدد ونقيض له. وأما الواحد فليس بعدد ولا مقوّم له وقد يقال لكل ما يقع تحت العدد فيقع على الواحد.

---

١ س: الواحدات.
٢ س: يتمش.
٣ س: لوحدانيته.
٤ م – الأعداد.

Mesele: [Tamsayı İle Kesirli Sayının Tanımı Üzerine]

[593] "Bir" ve ondan oluşanlar, mutlak olursa, yani herhangi bütün bir şeyin cüzlerinden almayan o toplam, bütün varsayılan ve kendinden daha büyük olan bir toplama pay olmazsa, kısaca herhangi bütün bir şeyin cüzlerinden almayan "bir", "iki", "üç", "on" ve benzerleri gibi olursa, tamsayı olarak isimlendirilir. Eğer kendinden büyük ve bütün varsayılan bir toplama pay olursa, bütün varsayılan "ikide bir" ve yine bütün varsayılan "beşte iki" gibi olur. Bu durumda ilk örnekte "bir", "yarım/bir bölü iki", ikinci örnekte "iki", "iki bölü beş" veya "beşte iki" olur.

Mesele: Sayıların Şekilleri ve Basamaklarının Beyânı Üzerine

[594] Sayıların şekillerinin Hind hükemâsının ortaya koyduğu üzere bu "dokuz" yani ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ olduğunu bil! Sayının bir bölükteki basamakları ise sağdan sola alınmak üzere her defasında "üç"tür. Basamakların ilki birler basamağıdır ve "bir"den "dokuz"a kadardır. İkincisi onlar basamağıdır ve "on"dan "doksan"a kadardır. Üçüncüsü yüzler basamağıdır ve "yüz"den "dokuz yüz"e kadardır. Bu üç basamağı, isimleri, ilkinin isimlerinin aynısı olan başka bir üç basamak takip eder. Ancak bu basamaklardan birler, onlar ve yüzler basamağının her biri bunlara ilave olarak "bin" lafzı da alır. Böylece bölük/devr olarak isimlendirilen her üç basamağı gittiği yere kadar diğer üç basamak izler. Her üç basamağın isimleri de ondan önceki üç basamağın isimleridir, ancak her defasında isimlerdeki "bin" lafzı artar ve böylece üç basamak tekrarlandıkça o da artar. İşte bunlar zihnî/hevâî basamaklardır.

[595] Yazılı[1] hesap ise şöyledir: Dokuz rakamdan her biri, öncesinde sıfır veya herhangi bir sayı gelmemesi şartıyla sağdan sola doğru alınan basamakların ilkinde [birler basamağı] bulunduğunda, değer bakımından "bir"den "dokuz"a kadar olan aslî sayıların kendisini ifade eder. Bu dokuz rakam, basamakların ikincisinde [onlar basamağı] bulunursa, değer bakımından "on"dan "doksan"a kadar olan onluklardan birini ifade eder.

---

1 Turâbî aslında "tozlu/toprak" mânasındadır. Ancak klasik gelenekte yere toz serpip bir çubuk yardımıyla tozun üzerine yazarak hesap yapıldığından müellif burada yazılı hesap için "turâbî" kelimesini kullanmıştır.

مسألة: [في الواحد وما يتألّف منه]

[٥٩٣] الواحد وما يتألّف منه إن كان مطلقًا بأن لم يكن مضافًا إلى جملة أكثر منه تفرض تلك الجملة واحدًا كالواحد والاثنين والثلاثة والعشرة وأمثالها مالم تأخذ[١] على أنها أجزاء لشيء[٢] واحد سمي صحيحًا، وإن كان مضافًا إلى جملة أكثر منه تفرض واحدًا كالواحد من الاثنين المفروض واحدًا وكالاثنين من الخمسة المفروضة واحدًا فإنّ الواحد[٣] في الصورة الأولى تكون نصفًا والاثنين في الصورة الثانية يكونان خُمسين.

مسألة: في بيان صور الأعداد ومراتبها

[٥٩٤] فاعلم أنّ صور الأعداد على ما وضعها حكماء الهند هي هذه التسع أعني:[٤] «١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩» ومراتبها ثلاث أخذه[٥] من اليمين إلى اليسار إلى حيث يتّفق. فأولى المراتب مرتبة الآحاد وهي من الواحد إلى التسعة. وثانيها مرتبة العشرات وهي من العشرة إلى التسعين. وثالثها مرتبة المآت وهي من المائة إلى تسعمائة. ويتلوا هذه المراتب الثلاث ثلاث مراتب أخرى أساميها هي أسامي الأول بعينها إلا أنّ الآحاد من ذلك المراتب يؤخذ بكل واحدة منها ألف وكذا العشرات منها والمئات. وهكذا يعقّب كل[٦] ثلاث مراتب ويسمى دورًا ثلاث مراتب أخرى بالغًا ما بلغ أساميها هي أسامي المراتب الثلاث المتقدّمة عليها. إلا انّك تزيد لفظ الألف في اللاسامي مرّة بعد أخرى في الثالث. وهكذا بعدد تكرّر المراتب الثلاث هذا هي المراتب الهوائية.

[٥٩٥] وأما الترابيّة فاعلم أنّ كل صورة من الصور التسع إذا وقعت في أولى المراتب الآخذة من اليمين إلى اليسار بان لا يسبق[٧] عليه رقم صفرًا كان أو عددًا كانت علامةً إحدى المرتبة الأولى التي هي أصول الأعداد وهي من الواحد إلى التسعة. وإن وقعت في ثانية المراتب كانت علامةً أحد العقود التي هي من العشرة إلى تسعين.

---

١ ف: يأخذ.
٢ س: الشيء.
٣ س – المفروض واحدا وكالاثنين من الخمسة المفروضة واحدا فان الواحد.
٤ س، م – أعني.
٥ ر، ع: آخذة.
٦ م + مراتب.
٧ س: يستبق.

Eğer basamakların üçüncüsünde [yüzler basamağı] bulunursa, "yüz"den "dokuz yüz"e kadar olan yüzlüklerden birini ifade eder. İkinci bölüğün ilk basamağı olan dördüncü basamakta [binler basamağı] bulunursa, "bin" lafzı almak şartıyla yine "bir"den "dokuz"a kadar olan sayılardan birini ifade eder. Beşincisinde [on binler basamağı], "bin" lafzı almak şartıyla "on"dan "doksan"a kadar onluklardan birini ifade eder. Altıncısında [yüzbinler basamağı], "bin" lafzı almak şartıyla "yüz"den "dokuz yüz"e kadar yüzlüklerden birini ifade eder. Tüm sayılar, ilk bölükte "bir"den "dokuz"a, "on"dan "doksan"a, "yüz"den "dokuz yüz"e, bunlara ilave olarak ikinci bölükte bir kez "bin", üçüncü bölükte iki kez "bin" ve diğer bölükler de tekrar sayısına göre "bin" lafzı alarak kayıt altına alındıktan sonra diğer bölüklerin kıyası da buna göredir.

[596] Sonra, sayının bulunmadığı her basamağın yerine basamaklarda boşluk meydana gelmesin diye küçük bir daire şeklindeki "sıfır"ı koymak gerektiğini bil! Birliklerde bir rakam olmadığında "on"un şeklini böyle "10" yapmak gerekir. Çünkü sıfır kullanılmasaydı sadece birler basamağında rakam bulunacağı için sayı "bir" olurdu. "Yüz"ün şeklini böyle "100" yapmak gerekir. Çünkü bildiğin gibi, sıfır kullanılmasaydı "bir" olarak kalırdı. Bir tane sıfır kullanılırsa, o zaman "bir" ikinci basamakta bulunacağından sayı, "on" olur. Sayıların hepsi bu kıyas üzeredir.

[597] Daha sonra onlar, hesabın temellerinin, iki kat alma, ikiye/yarıya bölme, toplama, çıkarma, çarpma ve bölme olduğunu söylediler. Çünkü bunlar, kendinden başkasına ihtiyaç duymayan, ancak diğer işlemlerin ona ihtiyaç duyduğu işlemlerdir.

Mesele: [İki Katını Alma ve Yarıya Bölme Üzerine]

[598] İki kat alma, sayıyı misli kadar arttırmaktır ve yarıya/ikiye bölmenin tersidir. Yarıya bölme de sayıdan yarısını eksiltmektir. Burada yarımla kastedilen, bir tam sayının diğerine oranının, "bir"in "iki"ye oranı gibi olmasıdır. Diğer sayıyı "bir" varsayarız ve bu tam sayının "bir"e oranı, "bir bölü iki/yarım" şeklinde olur. Böylece o, kesirli sayı değildir, tam sayıdır.

وإن وقعت في ثالثة المراتب كانت علامة أحد العقود التي هي من المائة إلى تسعمائة، وان وقعت في رابعة المراتب وهي أول الدور الثاني كانت علامةً أحد الأعداد التي هي من الواحد إلى التسعة. وفي خامستها لاحد العقود من العشرة إلى التسعين. وفي سادستها له من المائة إلى تسعمائة مأخوذة كل واحدة منها الفًا في الدور الثاني. وعلى هذا قياس الأدوار الآخر بعد تقييد كل من الأعداد التي من الواحد إلى التسعة والعقود من العشرة إلى التسعين والمائة إلى تسعمائة بالألف مرّة وهو في الدور الثاني أو مرّتين وهو في الدور الثالث حسب ما يتكرّر كل ثلاث مراتب.

[٥٩٦] ثم اعلم أنّ كل مرتبة لا يكون هناك عدد يجب أن يوضع فيها صفر على صورة دائرة صغيرة. لئلّا يقع الخلل في المراتب فصورة العشرة إذا لم يكن معها شيء من الآحاد ينبغي أن يوضع هكذا «١٠» إذ لو لم يعمل الصفر كان العدد المرقوم له واحدة لوقوعه حينئذ في أول المراتب. وصورة المائة ينبغي أن يوضع هكذا «١٠٠» إذ لو لم يعمل صفر أصلًا كان واحدًا[1] لما عرفت. وإن عمل صفر واحد كان عشرة لوقوعه في ثانية المراتب حينئذ. وعلى هذا القياس جميع الأعداد.

[٥٩٧] ثم إنهم قالوا أصول الحساب هي التضعيف والتنصيف والجمع والتفريق والضرب والقسمة. إذ هي أعمال يحتاج إليها ساير الأعمال وهي لا يحتاج إلى غيرها.

مسألة: [في التضعيف ومقابله]

[٥٩٨] التضعيف هو أن يزاد على عدد مثله ويقابله التنصيف، فهو أن ينقص منه نصفه والمراد بالنصف ههنا عدد صحيح نسبته إلى آخر كنسبة الواحد إلى الاثنين. فنفرض[2] الآخر واحدًا وينسب ذلك الصحيح إليه بالنصفية لا أنه كسر صحيح.

---

١ م – واحدا.
٢ س: فتفرض.

Mesele: [Toplama ve Çıkarma Üzerine]

[599] Toplama, küçük veya büyük bir sayıyı başka bir sayı üzerine arttırmaktır; zira eşit sayıyı arttırmak iki katını almaktır. Toplamanın tersi çıkarmadır, çıkarma ise yarıya bölmeden farklı olarak -ki o sayının yarısını eksiltmektir- çıkan sayı eksilenin yarısı olsa da olmasa da varsayılan bir sayıdan kendinden fazla olmayan kadarını eksiltmektir. Sayılar büyümedikçe bu dört işlemde daha fazla düşünmeye ve daha fazla zorluğa katlanmaya ihtiyaç yoktur. Ancak tam sayıların büyük olduğu durumlara gelince, sütun ve satırlarla yapılan işleme ihtiyaç duyulur. Onların her biri özel bir işlemle kendine hastır. Hesap ehli her bir işlemi tafsilatlı kitaplarda açıkladılar.

Mesele: Çarpma İşleminin Beyânı

[600] Tam sayılarda çarpma, iki sayıdan birinin, diğerinin birlikleri sayısınca tekrarıdır ve o iki sayıdan biri çarpan, diğeri de çarpılan olarak isimlendirilir. Tam ve kesirli sayılar için genel tanım, çarpmanın sonucu olarak isimlendirilen sayıyı elde etmektir ve bu sayının çarpanlardan birine oranı diğer çarpanın "bir"e oranı kadardır. Tam tersi durumda, yani çarpanlardan birinin sonuç sayısına oranı "bir"in diğer çarpana oranı kadardır.

[601] Tam sayılarda çarpma şöyledir: "Üç" ile "dört"ü çarptığında sonuç "on iki" olur. Çünkü "on iki"nin "üç"e oranı "dört"ün "bir"e oranı kadardır ve o, "dört kat" oranıdır. Aynı şekilde "üç"ün "on iki"ye oranı "bir"in "dört"e oranı kadardır ve o "çeyrek/dörtte bir" oranıdır. İçler-dışlar değişimi ile "on iki"nin "dört"e oranı "üç"ün "bir"e oranı kadardır ve o "üç kat" oranıdır.

[602] Kesirli sayılarda çarpma şöyledir: Yarımı yani, bütün varsaydığımız "iki"nin tamamından "bir" ile "üçte bir" yani, bütün varsaydığın "üç"ün tamamından "bir"i çarptığında sonuç "altıda bir" yani bütün varsaydığın "altı"nın tamamından "bir"i olur.

مسألة: [في الجمع والتفريق]

[٥٩٩] الجمع زيادة عدد أقل أو أكثر على عدد لأنّ زيادة العدد المساوي هو التضعيف ويقابله التفريق وهو أن ينقص من عدد مفروض ما ليس أزيد منه سواء كان نصفًا له أم لا بخلاف التنصيف فإنه نقصان النصف. وهذه المعاني الأربعة لا يحتاج فيها إلى مزيد تأمّل وتجشّم[1] عمل ما لم يتكثّر، وأما إذا كثر الصحاح فيحتاج إلى عمل الجداول والسطور الطولية. ويختصّ كل منها بعمل مخصوص فصّلوه في الكتب المبسوطة.

مسألة: في بيان الضرب

[٦٠٠] وهو في الصحاح تكرير أحد العددين بعدّة آحاد الأخر[2] ويسمى أحدهما مضروبًا والآخر مضروبًا فيه. والتعريف الشامل[3] للصحاح والكسور وهو تحصيل عدد وهو المسمى بحاصل الضرب نسبته إلى أحد المضروبين كنسبة المضروب الآخر إلى الواحد وبالعكس أي نسبة أحد المضروبين إليه كنسبة الواحد إلى الآخر.

[٦٠١] ففي الصحاح إذا ضربت الثلاثة في الأربعة يكون الحاصل اثني عشر لأنّ نسبته إلى الثلاثة كنسبة الأربعة إلى الواحد وهي نسبة الأربعة الأمثال. وكذا نسبة الثلاثة إليه كنسبة الواحد إلى الأربعة، وهي نسبة الربع وبالإبدال نسبته إلى الأربعة كنسبة الثلاثة إلى الواحد وهي نسبة الثلاثة الأمثال.

[٦٠٢] وفي الكسور إذا ضربت النصف أعني واحدًا من جملة اثنين[4] فرضنا واحدًا في الثلث أعني في واحد من جملة ثلاثة فرضت واحدًا[5] يكون الحاصل سدسًا أي واحدًا من جملة ستّة فرضت واحدًا.

---

١ ط: وتجسم.
٢ م: الأخرى.
٣ م – الشامل.
٤ ط: ثلاثة.
٥ س + فكما؛ م + في الثلث أعني في واحد من جملة ثلاثة.

[603] Tam sayılarda "bir" çarpı "bir", "bir"dir, kesirli sayılarda da bu şekildedir; ancak o sonuç olan "bir", çarpan kesrin paydasıyla çarpılan kesrin paydasının çarpımından elde edilen sonuca oranlanır. Ayrıca bir sayının diğeriyle çarpımı ve diğerinin o sayıyla çarpımı arasında fark yoktur. Çünkü iki şekilde de sonuç aynıdır. Öklid, kitabının yedinci makalesinin on altıncı şeklinde bunu kanıtlamıştır.

Mesele: [Sayıların Katları]

[604] Çarpmada "bir"in etkisi yoktur. Çünkü "bir" ile çarpılan her sayının veya herhangi bir sayıyla çarpılan "bir"in sonucu o sayının kendisidir. "İki"ye gelince, onunla çarpılan her sayının sonucu o sayının "iki" katı olur. "Üç" ile çarpılan her sayının sonucu o sayının "üç" katıdır veya o sayının, "iki" katıyla toplamıdır. "Dört" ile çarpılan her sayının sonucu o sayının "iki" katının "iki" katıdır. Eğer o sayının kendisi o sayının "iki" katının "iki" katına eklenirse toplam, o sayının "beş" ile çarpım sonucudur.

Mesele: Bölmenin Beyânı

[605] Bölme, hesap ehlinin örfüne göre, bölünene oranı "bir"in bölene oranı gibi olan "bir" veya daha büyük sayıyı bulmaya çalışmaktır. Başka bir ifadeyle, istenen sayının "bir"e oranı, bölünenin bölene oranı kadardır. Eğer istersen "bir"in istenen sayıya oranı, bölenin bölünene oranı kadar veya bölünenin istenen sayıya oranı, bölenin "bir"e oranı kadar olduğunu söylersin. Hepsinin varış noktası aynıdır ve bölmenin sonucu olan bu sayı bölüm olarak isimlendirilir. Bundan başka bölünen ve bölen ya eşit olur – ki o durumda orantı kuralına göre bölüm ve "bir" eşittir, böylece bölüm "bir" olur ve zaten işleme ihtiyaç duyulmaz – ya da bölünen ve bölen arasında fark olur. Fark durumunda bölünen bölenden küçük olursa bölünenin bölene oranı dışında bir neticeye ulaşamayız. Şayet bölünen bölenden daha büyük olursa, bölüm de "bir"den büyük olur. Ancak bölümü bilmek için, tafsilatlı kitapların açıkladığı gibi sütun, satır ve diğer şeylerle yapılan pek çok işleme ihtiyaç duyulur.

[٦٠٣] فكما أنّ الواحد في الواحد[١] في الصحاح واحد كذلك في الكسور إلا أنه ينسب ذلك الواحد الحاصل إلى جملة حصلت من ضرب مخرج الكسر المضروب في مخرج الكسر المضروب فيه. ثم إنه لا فرق بين ضرب عدد في آخر وبين ضرب الآخر فيه. إذ الحاصل في الصورتين واحد. وقد برهن أقليدس عليه في الشكل السادس عشر من المقالة السابعة من كتابه.

مسألة: [في تأثير الأعداد في الضرب]

[٦٠٤] الواحد لا تأثير له في الضرب، إذ كل عدد ضرب في الواحد أو ضرب الواحد فيه كان الحاصل ذلك العدد بعينه. وأما الاثنان ففي كل عدد يضرب[٢] يكون الحاصل ضِعف ذلك العدد. والثلاثة في كل عدد يضرب كان الحاصل ثلاثة أمثال ذلك العدد أو مجموع زيادة ذلك العدد على ضعفه. والأربعة في كل عدد يضرب يكون الحاصل ضعف ضعفه. وإن زيد مثل ذلك العدد على ضعف ضعفه كان المجموع حاصل ضرب الخمسة في ذلك العدد.

مسألة: في بيان القسمة

[٦٠٥] وهي في عرفهم طلب عدد واحدًا أو[٣] أكثر يكون نسبته إلى المقسوم كنسبة الواحد إلى المقسوم عليه. وبعبارة أخرى نسبته إلى واحد كنسبة المقسوم إلى المقسوم عليه. وإن شئتَ قلتَ نسبة الواحد إليه كنسبة المقسوم عليه إلى المقسوم أو نسبة المقسوم إليه كنسبة المقسوم عليه إلى الواحد. ومرجع الكل متّحد ويسمى هذا العدد خارج القسمة.[٤] ثم إنّ المقسوم والمقسوم عليه إما أن يتساويا وحينئذ يتساوى[٥] العدد الخارج والواحد بحكم التناسب فيكون الخارج من القسمة واحدًا ولا يحتاج إلى عمل أصلًا، وإما أن يكون بينهما تفاضل[٦] وحينئذ إن كان المقسوم أقل من المقسوم عليه لم نحتجّ[٧] إلا إلى نسبته إليه. وإن كان المقسوم أكثر من المقسوم عليه فالخارج أيضًا أكثر من الواحد إلا أنه يحتاج في معرفته إلى عمل كثير بوضع[٨] الجدول والسطور وساير ما فصّلوه في المطولات.

---

١ س – في الواحد.
٢ س: ضرب.
٣ س، م: واحد أو.
٤ م: النسبة.
٥ س: بتساوى.
٦ ع: تفاصل.
٧ س، م: يحتج.
٨ ط: يوضع.

Mesele: Kesirli Sayılar, Miras Paylaşımı ve Hisse Tayini Konularında İhtiyaç Duyulan ve Sayılar Arasında Bulunan Ortaklık, Girişkenlik ve Farklılığın Beyânı

[606] Mezkûr durumlar yani ortaklık, girişkenlik/tedâhül ve farklılık "bir"de geçerli olmadığından, "bir" dışında herhangi iki sayı arasındaki durum şöyledir: Ya küçük sayı büyüğün içerisinde tam sayılır ya da sayılmaz. "Tam sayma"dan maksat, küçük sayı büyükten tekrar tekrar çıkarıldığında büyük sayıdan bir şey kalmamasıdır. İlk kısım girişkenlik olarak isimlendirilir ve "dört" ve "yirmi" örneğindeki gibi o iki sayı girişkendir. İkinci kısım ise her iki sayıyı da tam sayan üçüncü bir sayının ya bulunması ya da bulunmamasıdır. Eğer bulunursa o iki sayı ortak olur, aksi takdirde farklı olur. İki sayının girişken mi, ortak mı veya farklı mı olduğunu bilmenin yolu, büyük sayıdan küçük sayının katlarını çıkarmaktır. Eğer büyükten bir şey kalmazsa o iki sayı girişkendir. Eğer büyük sayıda küçük sayıdan daha küçük bir sayı kalırsa, o kalan sayının katları baştaki küçük sayıdan, sayı sıfırlanana veya bu kalandan daha küçük bir sayı kalana kadar çıkarılır. Eğer hâlâ bir şeyler kaldıysa ilk kalandan ikinci kalanın katları ve ikinci kalandan da üçüncünün katları çıkarılır ve böylece kendisinden önceki kalanı tam sayan kalana ulaşana kadar devam edilir ki bu durumda o iki sayı ortaklardır. Veyahut da kalan sadece "bir"e kadar gider ki bu durumda o iki sayı farklıdır, çünkü üçüncü bir sayı o iki sayıyı tam saymaz.

[607] İki sayının ortak olmasının örneği "altı" ve "yirmi"dir. Küçük sayı büyükten üç defa çıkarıldığında "iki" kalır ve o da "altı"dan küçüktür, yani "altı"nın "yirmi"yi tam sayması mümkün değildir, bu durumda o ikisi girişken değildir. Ancak "iki", üç defa "altı"dan çıkarıldığında, "altı"yı sıfırlar. Böylece "iki"nin her ikisini yani "altı" ve "yirmi"yi tam saydığını anlamış olduk. Çünkü "iki", "altı"yı yukarıda geçtiği gibi tam sayar ve "yirmi"den on defa çıkarıldığında aynı şekilde "yirmi"yi de tam saymış olur.

مسألة: في بيان ما يحتاج إليه في[1] مباحث الكسور وقسمة المواريث وتعيين الأنصباء وهو الاشتراك والتداخل والتباين بين الأعداد

[٦٠٦] فاعلم أنّ كل عددين غير الواحد إذ الأحوال المذكورة لا يستقيم في الواحد فلا يخلو حالهما من أنه إما أن يعدّ أقلهما الأكثر أو لا. والمراد بالعدّ أنّ الأقل إذا نقص من الأكثر مرّة بعد أخرى لم يبق من الأكثر شيء؛ والقسم الأول يسمى التداخل والعددان متدخلين كما بين الأربعة والعشرين مثلًا، والقسم الثاني إما أن يوجد عدد ثالث يعدّ كليهما أو لا يوجد. فإن وجد كانا متشاركين وإلا فهما متباينان. وطريق معرفة أنّ العددين متداخلان أو متشاركان أو متباينان[2] هو أن ينقص[3] من أكثرهما ما فيه من الأمثال الأقل. فإن لم يبق منه شيء فهما متداخلان أو يبقى منه أقل من الأقل فينقص من الأقل ما فيه من أمثال ذلك الباقي إلى أن يغني أو يبقى اقل من هذا الباقي. ثم من الباقي الأول أمثال الباقي الثاني ومن الباقي[4] الثاني أمثال الثالث. وهكذا إلى أن ينتهي إلى باق يعدّ باقيًا قبله فهما متشاركان أو لم ينته إلا إلى الواحد فهما متباينان إذ لا يعدّهما عدد ثالث.

[٦٠٧] مثال المتشاركين الستّة والعشرون فإنّ الأقل إذا نقص عن الأكثر ثلاث مرّات يبقى الاثنان وذلك اقل من الستّة فلا يمكن أن يعدّ الستّة والعشرين فهما ليسا بمتداخلين لكن الاثنين إذا نقصا من الستّة ثلاث مرّات يغنيها فعرّفنا أنّ الاثنين يعدّ كليمها. لأنه يعدّ الستّة كما مرّ ويعدّ العشرين أيضًا إذا نقصا منه عشر مرّات.

---

١ ط – في.
٢ س، م – وطريق معرفة أن العددي متداخلان أو متشاركان أو متباينان.
٣ ط: ينقض.
٤ م – الباقي.

[608] İki sayının farklı olmasının örneği “onbir” ve “elli”dir. Küçük sayı büyükten dört defa çıkarıldığında “altı” kalır ve “altı”, “onbir”den çıkarıldığında “beş” kalır. Ardından “beş”, “altı”dan çıkarıldığında “bir” kalır ve bu durumda da o ikisi yani “onbir” ve “elli” farklıdır. Böylece kalanlar, kendinden önce geleni tam sayan bir kalana ulaşmadığında, yani ancak “bir”e ulaşabildiğinde, o iki sayıyı birlikte tam sayan bir sayı olmadığı ortaya çıkmış olur.

Mesele: [Dört Orantılı Sayı]

[609] Her dört orantılı sayının, yani ilkinin ikinciye oranı üçüncünün dördüncüye oranı kadar olanların, “içler”inin çarpımı “dışlar”ının çarpımına eşit, yani ilkinin dördüncüyle çarpım sonucunun ikincinin üçüncüyle çarpım sonucuna eşit olduğunu söylediler. O dört orantılıdan üç tanesi bilindiği, sonuncusu bilinmediği zaman o üçünden bilinmeyen dördüncüyü bulmak mümkün olur. Örneğin sana “üç”ün kendisine oranı, “altı”nın “yirmidört”e oranı kadar olan sayı veya kendisinin “oniki”ye oranı, “altı”nın “yirmidört”e oranı kadar olan sayı hangisidir denildiğinde, böyle sayı ve oranlardaki bilinmeyeni elde etmek mümkündür. Bunun yolu da, dışların çarpımını –ki o oranlanan sayıların birini diğeriyle çarpmanın sonucudur –içlerden birine bölmendir. Eğer bilinmeyen, dışlardan biri olursa içlerin çarpımını dışlardan birine bölersin. Eğer bilinmeyen, içlerden biri olursa bölmenin sonucu bilinmeyenin değeridir ve o da ilk örnekte olduğu gibi ilk olarak “üç” ile “yirmi dört”ü veya tam tersini yani “yirmi dört” ile “üç”ü çarpmanla olur. Böylece “yetmiş iki” elde edilir ki bu sonuç, dışların çarpımı ile kastedilen şeydir. Ardından ikinci olarak, bu sonucu bilinen sayı olan “altı”ya böleriz. Bölmeden çıkan “on iki”dir ki o da dışlardan değil de içlerden olan bilinmeyen sayının değeridir. Veyahut da işlem, ikinci örnekte olduğu gibi ilk olarak “on iki” ile “altı”yı veya tam tersini yani “altı” ile “on iki”yi çarpmanla olur. Aynı şekilde “yetmiş iki” elde edilir ki o içlerin çarpımıdır. Ardından bu sonucu “yirmi dört”e böleriz, bölmeden çıkan “üç”tür ki o içlerden değil de dışlardan biri olan bilinmeyen sayının değeridir. Diğer şekilleri de buna göre kıyas et!

[٦٠٨] ومثال المتباينين أحد عشر وخمسون فإنّ الأقل إذا نقص[١] من الأكثر أربع مرّات يبقى ستّة. وإذا نقص[٢] الستّة من أحد[٣] عشر يبقى خمسة. ثم إذا نقصت[٤] الخمسة من الستّة يبقى واحد فهما متباينان. لما بيّن في محله أنه إذا لم ينته البقايا إلى بقيّة يعدّ ما قبله حتى ينتهي إلى الواحد فلا يوجد عدد أصلًا يعدّدهما.

مسألة: [في أربعة أعداد متناسبة]

[٦٠٩] قالوا كل أربعة أعداد متناسبة أي كان نسبة الأول إلى الثاني كنسبة الثالث إلى الرابع فإنّ مسطّح الطرفين مساو لمسطّح الواسطتين أي يكون حاصل ضرب الأول في الرابع مساويًا لحاصل ضرب الثاني في الثالث. فاذا كانت ثلاثة منها معلومة والآخر مجهولًا لا يمكن أن يعلم الرابع المجهول من تلك الثلاثة مثلًا. إذا قيل لك أيّ عدد يكون نسبة الثلاثة إليه كنسبة الستّة إلى أربعة وعشرين أو أيّ عدد يكون نسبته إلى اثني عشر كنسبة الستّة إلى أربعة وعشرين إلى غير ذلك من الأعداد والنسب[٥] يمكن استخراج ذلك المجهول. وطريقه أن يقسم مسطّح الطرفين وهو الحاصل من ضرب أحدهما في الآخر على أحد الوسطين. إن كان المجهول وسطًا أو يقسم[٦] مسطح الوسطين على أحد الطرفين. إن كان المجهول طرفًا فالخارج من القسمة مقدار المجهول وذلك بان تضرب[٧] أولا الثلاثة في أربعة وعشرين أو بالعكس في المثال الأول، فيحصل اثنان وسبعون وهذا الحاصل هو المراد بمسطّح الطرفين. ثم نقسم هذا الحاصل ثانيًا على الستّة المعلومة فالخارج من القسمة هو اثني عشر وهو مقدار ذلك العدد المجهول الذي هو وسط لا طراف[٨] أو بان نضرب[٩] أولا اثني عشر في الستّة أو بالعكس في المثال الثاني، فيحصل اثنان وسبعون أيضًا وهو مسطّح الوسطين. ثم نقسم[١٠] هذا الحاصل على أربعة وعشرين فالخارج من القسمة هو الثلاثة، وهو مقدار ذلك العدد المجهول الذي هو طرف الأوسط[١١] وقِس على هذا سائر الصور.

---

١ ط: نقض.
٢ ط: نقصت.
٣ ط: إحدى.
٤ س، م: نقضت.
٥ ط: والنسبة.
٦ ط، ف: تقسم.
٧ ع، ف، م: نضرب.
٨ ر، ع، ف، م: لا طراف.
٩ ط: تضرب.
١٠ س: تقسم.
١١ ر، ع: لا وسط.

10. Cebir ve Mukâbele İlmi*

[610] Bu ilim, hesap ilminin alt dallarındandır, çünkü özel bir yöntemle özel bilinenlerden sayısal bilinmeyenleri çıkarmanın keyfiyetinin bilindiği bir ilimdir. Açıklaması şöyledir: Kendisi ile çarpılan her sayı kendisi ile çarpımının sonucuna nispetle hesap ilminde "karekök" mesâha ilminde "kenar" ve cebir ve mukâbele ilminde "şey" [bilinmeyen/x] olarak isimlendirilir. Burada işlem yapılacak her bilinmeyen, soru soranın verdiklerine göre "cezr"[1] [x] veya "şey" [x] olarak varsayılır. Kendisiyle çarpılan sayıya kıyasla çarpmanın sonucu hesap ilimlerinde "karekökü olan" (meczûr), mesâha ilimlerinde "kare" ve cebir ve mukâbelede ise "mâl" [x^2] olarak isimlendirilir. Bundan sonra "cezr" bu sonuçla yani, "mâl" ile çarpıldığında ikinci sonuç "ka'b" ve "muka'ab [x^3] olarak isimlendirilir. Bunu anladıysan bil ki denklemin taraflarından birinde "on eksi şey eşittir dört şey" [10-x=4x] sözümüzde olduğu gibi çıkarma olursa cebir işlemi uygulanır ki bu işlem, çıkanın değeri kadar eksilene ilave ederek çıkarmayı yok etmektir. Böylece "on", sanki eksikliği düzeltilmiş gibi tam olur. Bundan sonra çıkanın değeri [x] denklemin diğer tarafına da eklenir. Örnekte, "on"un düzeltilmesinden sonra "şey"in [x] "dört şey"e [4x] ilave edilip "beş şey" [5x] olmasıdır. Denklemin taraflarında benzer terimler olursa, taraflardaki bu terimleri katsayısına göre azaltmak mukabeledir ve onun bazı şeyleri denklemdeki eşitliğe uygun olarak karşılaştırmak sûretiyle azalttığı söylenir. Bu durum, mezkûr örnekte, eşitliğe uygun olarak "on"un "beş" ile karşılaştırılması veya bir araya getirilmesi gibidir. Bu iki işlem burada çokça yer almasından dolayı bu ilme adını vermiştir ve "Cebir ve Mukâbele İlmi" olarak isimlendirilmiştir.

[611] Zikri geçen örnekte "on"un eşitliğin diğer tarafındaki "beş" ile karşılaştırılmasında olduğu gibi mukâbele bazı şeyleri eşitliğin diğer tarafındaki bazılarıyla karşılar.

---

* Çev. Elif Bağa

1 "Cezr" teriminin asıl anlamı "karekök" olsa da denklemin kökünü ifade etmesi bakımından "şey"in yerine de kullanılır.

١٠- علم الجبر والمقابلة

[٦١٠] وهو من فروع الحساب لأنه علم يعرف فيه كيفية استخراج مجهولات عدديّة من معلومات مخصوصة على وجه[1] مخصوص. وبيانه[2] أنّ كل[3] عدد يضرب في نفسه يسمى[4] بالنسبة إلى حاصل ضربه في نفسه جَذْرًا في الحساب، وضِلْعًا في علم المساحة، وشيئًا في الجبر والمقابلة. ويفرض هناك كل مجهول يتصرّف فيه بحسب معطيات السائل جذرًا كان أو غيره شيئًا. ويسمى الحاصل من الضرب بالقياس إلى العدد المذكور مجذورًا في المحاسبات ومربّعًا في المساحات ومالًا في الجبر والمقابلة. ثم إذا ضُرب الجذر في هذا الحاصل سمي الحاصل الثاني كعبًا ومكعّبًا. إذا عرفتَ هذا فاعلم أنّه إن كان في أحد المتعادلين من الأجناس استثناء كما في قولنا عشرة إلا شيئًا يعدل أربعة أشياء. فالجبر رفع الاستثناء بان يزاد مثل المستثنى على المستثنى منه فيجعل العشرة كاملةً كأنه جبر نقصانها، ويزاد مثل المستثنى على عديله كزيادة الشيء في[5] المثال بعد جبر العشرة على أربعة أشياء حتى تصير خمسة. وإن كان في الطرفين أجناس متماثلة[6] فالمقابلة أن[7] تنقص[8] الأجناس من الطرفين بعدة[9] واحدة. وقيل هي تقابل بعض الأشياء ببعض على المساواة.

[٦١١] كما في المثال المذكور إذا قوبلت العشرة بالخمسة على المساواة. وسمي العلم بهاذين العملين[10] علم الجبر والمقابلة لكثرة وقوعهما فيه.

---

١ ف، م – وجه.
٢ س، ف، م – وبيانه.
٣ س: وان مسئلة.
٤ س: مسمّى.
٥ س – في.
٦ س – أجناس متماثلة.
٧ س – أن.
٨ ط: ينقص.
٩ س: بعد.
١٠ س، ط، م: العلمين.

Mesele: [Altı Cebirsel Denklem]

[612] Cebir ehli, eşitlikteki cinslerin sayısı ne kadar az olursa bilinmeyeni bulmanın o kadar kolay olacağını söylemiş ve "altı cebirsel denklem" olarak isimlendirdikleri altı tane denklem ortaya koymuşlardır. Biz de onlardan ispatı en açık olanını vereceğiz. Bu denklem: "şeyler eşittir sabit sayı"dır [ax=b] ve burada "şey" [x] olarak varsaydığımız bilinmeyeni bilmek istiyoruz. Bilinmeyeni bulmanın yolu, aynı veya farklı olsalar da, bilinmeyenlere eşit olan sabit sayıyı bilinmeyenlerin katsayısına bölmemizdir. Bilinmeyen, ya kesir ya tam sayı ya da "dört şey eşittir on"daki [4x=10]gibi problemin gerektirmesine göre tam sayılı kesirdir. "On"u "dört"e böldün, "iki tam bir bölü iki" [2½] çıktı ki o, "dört" tanesi "on" a eşit olan "şey/bilinmeyen"dir. Bu konuların tafsilatı ve tahkikatı geniş kapsamlı eserlerdedir.

مسألة: [في الستّ الجبريّة]

[٦١٢] قالوا الأجناس المتعادلة كلما كانت عدّتها أقل كان تعرف[1] المجهول منها أسهل وأوردوا فيه مسائل ستًّا سمّوها بالستّ الجبريّة. فلنورد منها مسألة واحدة هي أظهرها برهانًا. وهي أشياء يعدل عددا وتريد[2] أن نعرف[3] المجهول الذي فرضناه شيئًا. فالطريق في استخراج الشيء الواحد من تلك الأشياء أن نقسم[4] العدد المعادل للأشياء على عدد الأشياء سواء كانا متساويين أو مختلفين ليخرج الشيء وهو إما كسر أو صحيح أو كلاهما مثلًا[5] سوق المسألة اقتضى أنّ أربعة أشياء يعدل عشرة قسمت العشرة على أربعة خرج اثنان ونصف وهو الشيء الذي أربعة منه يساوي عشرة وتمام تفصيل هذه المباحث وتحقيقها في المطوّلات.

---

١ س: يتعرف؛ ف: يعرف.
٢ ع، ف، م: تزيد؛ س: نريد.
٣ ط: تعرف.
٤ ط: تقسم.
٥ م – مثلا.

11. Aritmetika İlmi*

[613] Bu ilim,[1] sayıların özelliklerinin incelendiği ilimdir. Sayıların özelliklerinden biri şudur: Her sayı, sayıların doğal düzeninde o sayının azalma ve artma yönlerinde karşılıklı olmak üzere iki tarafından eşit uzaklıktaki iki sayının toplamının yarısıdır. Tıpkı "on"un, "dokuz" ve "on bir"in, buna ilave olarak "sekiz" ve "on iki"nin, "yedi" ve "on üç" ün ayrıca "altı" ve "on dört" ün vb. toplamının yarısı olması da böyledir.

[614] Bundan başka bir özellik de, her sayının iki katı, o sayının iki kenarındaki yani bir aşağısı ve bir yukarısındaki iki sayının toplamı, her sayının üç katı ise o sayının iki kenarındaki yani bir aşağısı ve bir yukarısındaki iki sayı ile o iki sayının yarısının toplamı kadardır. Örneğin "otuz", "on" un "üç" katıdır ve "yirmi" ile onun yarısının toplamına eşittir. Ayrıca her sayının yarısının o sayının iki kenarındaki yani bir aşağısı ve bir yukarısındaki iki sayının toplamının dörtte biri ve her sayının üçte birinin o sayının iki kenarındaki iki sayının toplamının altıda biri olması da bunun gibidir. Üstelik her tamsayılı kesir, onun iki kenarındaki tamsayılı kesrin toplamının yarısıdır.

[615] Aynı şekilde her sayının karesi, o sayının iki kenarındaki iki sayının çarpımı ile o sayıyla iki kenarındaki sayıdan biri arasındaki farkın karesinin toplamına eşittir. "On"un karesi yani "yüz", "dokuz" ile "onbir"in çarpımıyla "bir"in karesinin toplamına eşittir ve diğer sayılar da bunun gibidir.

[616] Sayının özelliklerinden bir diğeri şudur: Sayı ya mükemmel[2] ya fazla ya da eksiktir. "Altı" gibi bölenleri toplamı, o sayıya eşit olanlar mükemmel sayılardır. "Altı" nın bölenleri, yarısı olan "üç", üçte biri olan "iki" ve altıda biri olan "bir"dir ve toplamı "altı" eder. Eksik sayı, "sekiz" gibi bölenleri toplamı kendisinden eksik olan sayıdır. "Sekiz" in yarısı "dört", dörtte biri "iki" ve sekizde biri de "bir"dir ve toplam "yedi"dir. Fazla sayı ise "on iki" gibi bölenleri toplamı kendisinden fazla olan sayıdır. "On iki"nin yarısı "altı", üçte biri "dört", dörtte biri "üç", altıda biri "iki" ve on ikide biri "bir"dir ve toplam da "on altı"dır.

---

* Çev. Elif Bağa

1 Süreksiz nicelikleri yani sayıları ve sayılar arasındaki ilişkileri inceleyen, kısaca "sayılar teorisi/bilimi" olarak tercüme edilebilen ilm-i aded/aritmetika, modern matematikte "aritmetik" olarak isimlendirilen ve dört temel hesap işlemiyle bu işlemlerin özelliklerini konu edinen alan ile karıştırılmamalıdır.

2 Buradaki "mükemmel" kavramının Arapça karşılığı olan "tâm" kelimesi, Arapçada "sahih" lafzıyla ifade edilen ve reel sayılar kümesindeki rasyonel ve irrasyonel olmayan tüm sayıları karşılayan "tam sayılar" ile karıştırılmamalıdır.

١١- علم الأرثماطيقي

[٦١٣] وهو علم يبحث فيه عن خواصّالأعداد. ومن خواصّها أنّ كل عدد فهو نصف مجموع حاشيته المتقابلتين من طرفي[1] القلّة والكثرة المتساويتين في البعد منه في الترتيب الطبيعيّ للأعداد كالعشرة فإنها نصف مجموع تسعة وأحد عشر. وكذا نصف مجموع ثمانية واثني عشر، وهكذا سبعة وثلاثة عشر وستّة وأربعة عشر وعلى هذا القياس.

[٦١٤] ثم إنّ ضِعف كل عدد يساوي مجموع حاشيتَيه وثلاثة أضعافه مثل حاشيتَيه ونصفهما[2] كالثلاثون فإنه ثلاثة أضعاف عشرة ويساوي العشرين مع نصفه. وكذا نصف كل عدد يكون ربع حاشيتَيه وثلُثه سدُسهما بل كل كسر منه نصف ذلك الكسر منهما.

[٦١٥] وأيضًا كل عدد فمربّعه يساوي مسطّح حاشيتَيه مع مربّع الفضل بين ذلك العدد وإحدى الحاشيتين فإنّ العشرة مربّعها أعني المائة يساوي مسطّح التسعة في أحد عشر مع مربّع الواحد وهكذا.

[٦١٦] ومنها أنّ العدد إما تامّ أو زايد أو ناقص. فالتام العدد الذي إذا جمعت كسوره يكون المجموع مساويًا له كالستّة. فإن أجزائها نصف وهو ثلاثة وثلث وهو اثنان وسدسٌ وهو واحد والمجموع ستّة. والناقص هو الذي يكون المجتمع[3] من كسوره ناقصًا منه كالثمانية نصفه أربعة وربعه اثنان وثمنه واحد والمجموع سبعة. والزائد هو الذي يكون المجتمع من كسوره زايدًا عليه كاثني عشر نصفه ستّة وثلثه أربعة وربعه ثلاثة وسدسه اثنان والجزء من اثني عشر واحد والمجموع ستّة عشر.

---

١ س: طرق.
٢ س: ونصفها.
٣ س: المجموع.

[617] Sayının özelliklerinden bir diğeri de şudur: Sayı ya çifttir ya da tektir. Çift sayı "iki", "dört", "altı" ve diğerleri gibi kalansız iki eşit parçaya bölünen sayıdır. Tek sayı ise "üç", "beş" ve "on bir" sayılarındaki gibi çift sayı özelliğinde olmayan sayıdır. Ayrıca çift sayı eğer "on" gibi yalnızca bir kez ikiye bölünmeyi kabul ediyorsa "tek'in çifti", "sekiz" gibi "bir"den çok kez ikiye bölünmeyi kabul ediyor ve ikiye bölünme "bir"e kadar devam ediyorsa "çiftin çifti" ve ikiye bölünme "yirmi"de olduğu gibi "bir"e kadar devam etmiyorsa da "tek ve çiftin çifti" olarak isimlendirilir.

[618] Sayının özelliklerinden biri de şudur: Sayı ya asal/evvel ya da bileşik olur. Asal, "üç", "beş" ve "yedi" gibi "bir"in dışındaki herhangi bir sayı tarafından tam sayılamayan, sayıdır. Bileşik ise "bir"in dışındaki sayılar tarafından da tam sayılabilen sayıdır. "İki"nin tam saydığı "dört", "üç"ün tam saydığı "dokuz", "üç" ve "beş"in tam saydığı "on beş" böyledir.

[619] Sayının özelliklerinden bir diğeri şudur: Sayı ya rasyonel/muntak ya da irrasyonel/asam olur. Rasyonel ile kastedilen bazen kökü olandır ki o, "üç"ün kendisi ile çarpımından oluşan "dokuz" gibi sayının kendiyle çarpımından hâsıl olan sayıdır. İrrasyonel ile kastedilen ise bunun tam tersidir ki o, "iki" ve "üç" gibi herhangi bir sayının kendisiyle çarpımından hâsıl olan sayı değildir. Bazen de rasyonel ile kastedilen "dokuz temel kesir"den biriyle ifade edilebilen sayıdır, irrasyonel ise bunun tam tersi, yani o kesirlerle ifade edilemeyendir.

[٦١٧] ومنها أنّ العدد إما زوج أو فرد. فالزوج هو المنقسم بمتساويين بلا كسر كالاثنين والأربعة والستّة وغيرها. والفرد ما لا يكون كذلك كالثلاثة والخمسة والأحد عشر. ثم الزوج إن قبل التنصيف[1] مرّة واحدة فقط يسمى زوج الفرد كالعشرة،[2] وإن قبله أكثر من مرّة واحدة فإن انتهى تنصيفه[3] إلى الواحد يسمى زوج الزوج كالثمانية، وإن لم ينته إليه فهو زوج الزوج[4] والفرد كالعشرين.

[٦١٨] ومنها أنّ العدد إما أول أو مركّب. فالأول ما لا يعدّه إلا الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة، والمركّب ما يعدّه غير الواحد كالأربعة يعدّه الاثنان والتسعة يعدّه الثلاثة والخمسة عشر يعدّه الخمسة والثلاثة.

[٦١٩] ومنها أنّ العدد إما مُنطق أو أصمّ. فالمنطق قد يراد به المجذور وهو ما يكون حاصلًا من ضرب عدد في نفسه كالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها. ويراد بالأصمّ ما يقابله وهو ما لا يكون حاصلًا من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلاثة. وقد يراد بالمنطق ماله كسر من الكسور التسعة وبالأصمّ ما يقابله وهو ما لا يكون كذلك.

---

١ س: التضعيف.
٢ س + أو مرارا أو ينتهي.
٣ س – وإن قبله أكثر من مرّة واحدة فإن انتهى تنصيفه.
٤ ط: الفرد.

12. Mesâha İlmi*

[620] Bu ilim de aynı şekilde hesap ilminin dallarından biridir. Çünkü mesâha ilmi, sürekli niceliklere/mikdâra ârız olan sayısal bilinmeyenleri bilmenin yollarını öğreten ilimdir. Zira mesâha, ölçü birimleri/emsâl kullanarak ölçülebilen nesnelerin veya cüzlerinin veyahut da her ikisinin niceliğinin elde edilmesinden ibarettir. Çizgilerde ölçü birimi arşın/zirâʿ, ayak/kadem, parmak/esbaʿ, dört parmak/kabza vb. gibi varsayılan bir çizgi, yüzeylerde o varsayılan çizginin karesi, cisimlerde ise küpüdür. Bundan başka ilim erbabı yerküre vasıtasıyla gök cisimlerini ve yarıçapıyla[1] da uzaklıklarını ölçerler. Bu sebepten dolayı, yerküre ve yarıçapının ölçümleri, ulvî gök cisimlerinin ölçümünden önce gelir.

Mesele: Yerkürenin Ölçümü

[621] Kudemâ yeryüzünü çevrelediği varsayılan büyük daireden (kuzey kutup noktası, zenit, güney kutup noktası ve nadirden geçen büyük daire) itibaren hesaplanan bir derecenin değerini "altmışaltı tam iki bölü üç" [66⅔]mil bulurken, Me'mûn zamanındaki Müteahhirûn bu değeri "elli altı tam iki bölü üç" [6⅔] mil bulmuştur. Bu değeri bulmanın yolu bir kişinin ekvatordan kuzeye doğru ilerlemesidir. Kişi ekvatordan uzaklaştıkça [yüksek enlemlere çıktıkça] kuzey [gök] kutup noktası ufuktan kişinin bulunduğu enlem kadar yükselir. Ekvatordan yüksekliği bir dereceye ulaştığında [1 derece kuzey enleminde bulunduğunda] dünya üzerinde bir dereceye karşılık gelen kadar yol kat etmiş olur. Bu durum iki derece ve sonrası için de böyledir. Böylece yerkürenin tamamının büyüklüğünü ve yüz ölçümünü bilmek için hepsini yürümeye gerek olmadığı ortaya çıkmıştır. Nitekim şu ana kadar hiç kimsenin yeryüzünü baştanbaşa tamamen yürüdüğü vâki olmamıştır. Öyleyse yeryüzünün tamamının büyüklüğü nasıl bilinmiştir?

---

* Çev. Elif Bağa

1 Dünyanın yarıçapı modern öncesi dönemde astronomik uzunluk birimidir.

١٢- علم المساحة

[٦٢٠] وهو أيضًا من فروع علم الحساب لأنه علم يعرف فيه طرق استعلام المجهولات العدديّة العارضة على[١] المقادير. لأنّ المساحة عبارة عن تحصيل كميّة ما في الممسوح من أمثال الممسوح به أو أجزائه أو كليهما. ثم الممسوح به في الخطوط خطّ مفروض كذراع أو قدم أو أصبع أو قبضة أو غير ذلك. وفي السطوح مربّع ذلك الخطّ المفروض، وفي الأجسام مكعّبة. ثم إنهم يمسحون الأجرام الفلكيّة بكرة الأرض وأبعادها بنصف قطرها. ولهذا جرت عادتهم بتقديم مساحتها على مساحة الأجرام الفلكيّة العلويّة.

مسألة: في مساحة الأرض

[٦٢١] واعلم أنّ مقدار الدرجة الواحدة من الدائرة العظيمة التي[٢] تفرض على سطح الأرض على ما وجده القدماء ستّة وستون ميلًا وثلثا ميل وعلى ما وجده المتأخّرون في زمن[٣] المأمون ستّة وخمسون ميلًا وثلثا ميل.[٤] وطريق معرفتها هو أن يسير شخص واحد من خطّ الاستواء إلى جانب الشمال مثلًا[٥] فكلما بعُد عنه يرتفع القطب الشماليّ من الأفق بمقدار بعده عنه. فإذا بلغ مقدار ارتفاعه إلى درجة واحدة من الفلك. فقد قطع هذا السايب مقدار درجة واحدة من الأرض. وهكذا الحال في الدرجتين وغيرهما. فظهر أنه لا حاجة في معرفة مقدار تمام[٦] الأرض ومساحته إلى السير على جميعها، حتى يقال إنه غير واقع لاحد أصلًا. فمن أين علم مقدار جميع الأرض هذا.

---

١ ف: علم.
٢ م – التي.
٣ ط: زمان.
٤ س، م – وعلى ما وجده المتأخّرون في زمن المأمون ستّة وخمسون ميلا وثلثا ميل.
٥ ر – مثلًا.
٦ م – تمام.

[622] İttifakla "bir" mil "bir bölü üç" fersahtır ve müteahhirûnun her arşın/zirâʿın "yirmi dört" parmak demesine göre milin, arşın cinsinden değeri "dört bin", kudemânın her arşın "otuz iki" parmak demesine göre de milin, arşın cinsinden değeri "üç bin"dir. Parmak, ittifakla başağın orta kısmından alınmış ve karın kısmı diğerinin sırt kısmına gelecek şekilde dizilmiş "altı" arpadır (şaî'r). Muteahhirûn ve kudemâ arşın sayısında ihtilaf etse de onlara göre milin değeri aynıdır. Çünkü arşın sayısındaki farklılık, parmak sayısındaki farklılık ile artar. Parmağın değerinin ittifakla aynı olmasına rağmen milin iki görüşe göre de "doksan altı bin" parmak olması bunu doğrular. Her fersah müteahhirûnun arşın ölçüsüyle "on iki bin" arşın ve kudemânın arşın ölçüsüyle de "dokuz bin" arşındır. Böylece yerkürenin tamamının yüzey alanı, çapının çevresiyle çarpım sonucudur, o da "yirmi milyon üç yüz altmış dört bin"[20.364.000] fersahtır. Bunun açıklaması şöyledir: Her dairenin çevresi, çapının "üç tam bir bölü yedi" [3⅐] katıdır. Dairenin çapı "bir" varsayıldığında çevresi "üç tam bir bölü yedi" olur. "Bir" ve "üç", "yedi"ye pay yapıldığında çapın çevreye oranı "yedi"nin "yirmi iki"ye oranı gibi olur. Bu yüzden dairenin çapı bilinip de çevresi bilinmediği zamanlarda çapı "yirmi iki" ile çarpar, sonucu "yedi"ye bölersek, bölmeden çıkan sonuç çevrenin değeridir. Eğer tam tersi olursa, yani çevre bilinen çap bilinmeyen olursa, çevreyi "yedi" ile çarpar sonucu "yirmi iki"ye böleriz, bölmeden çıkan sonuç çaptır. Çap ıstılahî olarak "yüz yirmi" cüz olunca, bu kıyasa göre çevre "üç yüz yetmiş yedi tam bir bölü yedi" [377⅐] cüz olur. Kudemâya göre bir derecenin fersah cinsinden değeri olan "yirmi iki tam bir bölü dokuz" [22⅑] ile "üç yüz altmış" derece çarpıldığında, sonuç "sekiz bin" fersaha ulaşır ki bu da yerkürenin büyük dairesinin çevresinin değeridir. Bu durumda o dairenin çapı, çevrenin değerinin "yedi" ile çarpımından sonra "yirmi iki"ye bölümünden çıkan sonuçtur ki o da yaklaşık "iki bin beş yüz kırk beş tam bir bölü iki"[2545½]fersahtır.

[٦٢٢] ثم إنّ الميل ثلُث فرسخ بالاتّفاق وذُرعانه أربعة آلاف على أنّ كل ذراع أربعة وعشرون اصبعًا عند المتأخّرين وثلاثة آلاف على أنّ كل ذراع اثنان وثلاثون اصبعًا عند القدماء. والأصبع بالاتّفاق ستّ شعيرات معتدلة ضُمّت بطون بعض منها إلى ظهور بعض آخر. فمقدار الميل عند القدماء والمتأخّرين واحد بالحقيقة وإن اختلف عدد ذرعانهما. إذ التفاوت الذي[١] في عدد الأذرع يرتفع بالتفاوت الذي بين عدد الأصابع. ويحققه أنّ الميل على التفسيرين ستّة وتسعون ألف أصبع مع أنّ مقدار الأصبع بالاتّفاق شيء واحد. فكل فرسخ اثني عشر ألف ذراع بذراع المتأخّرين، وتسعة آلاف ذراع بذراع القدماء. فمساحة سطح الأرض بتمامه هو الحاصل من ضرب قطرها في محيطها وهو عشرون ألف ألف وثلاثمائة وأربعة وستون ألف فرسخ. وبيانه أنّ محيط كل[٢] دائرة ثلاثة أمثال قطرها ومثل سبع قطرها. فإذا فرض قطرها واحدًا كان محيطها ثلاثة وسبع واحد، وإذا بسط الواحد والثلاثة أسباعًا كان نسبة القطر إلى المحيط نسبة[٣] سبعة إلى اثنين وعشرين تقريبًا. ولهذا إذا كان قطرها معلومًا ومحيطها مجهولًا ضربنا القطر في اثنين وعشرين وقسمنا الحاصل على سبعة فالخارج من القسمة مقدار المحيط. وإن كان بالعكس بأن كان المحيط معلومًا والقطر مجهولًا ضربنا المحيط في سبعة وقسمنا الحاصل على اثنين وعشرين فالخارج[٤] من القسمة هو القطر. ولمّا كان القطر مائة وعشرين جزءًا اصطلاحًا يكون المحيط على هذا القياس ثلاثمائة وسبعة وسبعين جزء[٥] وسبع جزء. فإذا ضرب فراسخ درجة واحدة عند القدماء وهي اثنان وعشرون فرسخًا وتسعا فرسخ في ثلاثمائة وستين درجة بلغ الحاصل ثمانية آلاف فرسخ[٦] وهي قدر محيط الدائرة العظيمة الأرضية.

١ س: التي.
٢ م + شيء.
٣ س – القطر إلى المحيط نسبة.
٤ ط: حينئذ.
٥ ط: جزئا.
٦ م – فرسخ.

Sonuç kürenin zikri geçen çevresiyle çapının çarpımı olur. Bu yüzden kürenin çapıyla kürede yer alan büyük dairenin çevresine eşit olan doğrunun çarpımından elde edilen yüzeyin, küreyi çevreleyen yüzeye eşit olduğu söylenir. Bunun anlamı, eğer kürenin çapı kürede yer alan büyük dairenin çevresinin değeriyle çarpılırsa, alanı küreyi çevreleyen yüzeye eşit olan bir kare hâsıl olur.

[623] Yerkürenin ikamet edilebilir çeyrek kısmının alanına gelince, yerin yüzey alanının tamamının dörtte biridir. O ikamet edilebilir dörtte birlik alandan imar edilmiş alanı elde etmenin yolu ise öncelikle kuzey gök kutup noktasından itibaren kuzey yarım kürenin bütününü ölçmektir. İmar edilmiş alanın tümleyeni, aynı ekliptik ve ekvator daireleri arasındaki eğimin tümleyeninde olduğu gibi, gök kubbenin ufku ile meridyen dairesinin kesitinde yer alan ve tabanı dönüş noktasına olan uzaklığı, ekvatora olan uzaklığından fazla olan bölgenin tümleyenidir. İmar edilmiş alanın tümleyeninin yüzölçümü, Dünya'nın yüzeyinin yarısının yüzölçümünden çıkarılır, kalan değerin yarısı alınır. Söz konusu yarım, kuzey yarım kürede imar edilmiş alanın yüzölçümüdür.

فيكون قطرها هو الخارج من قسمة قدر المحيط على اثنين وعشرين بعد ضربه في سبعة وهو الفان وخمسمائة[١] وخمسة وأربعون فرسخًا ونصف فرسخ تقريبًا. فيكون الحاصل من ضرب قطرها في محيطها هو ما ذكر. ولهذا قيل إن السطح الحاصل من ضرب قطر الكرة في خط يساوي محيط أعظم دائرة[٢] تقع[٣] في الكرة مساو للسطح المحيط بالكرة. معناه أنه لو ضرب قطر الكرة في مقدار محيط أعظم دائرة تقع في الكرة حصل مربّع مساحته مساوية للسطح المحيط بالكرة. وأما مساحة الربع المسكون فهو ربع المساحة سطح الأرض بتمامه.[٤]

[٦٢٣] وأما مساحة المعمور من الربع المسكون فطريق تحصيلها أن يمسح أولا القطعة التامة الشماليّة من الأرض التي قطبها. أعني تلك القطعة مقطع أفق القبة ونصف نهارها وقاعدتها هي[٥] مدار[٦] نقطة يكون بعدها عن خطّ الاستواء كتمام الميل كله. وإن ينقص تكسير تلك القطعة من تكسير نصف بسيط الأرض ويؤخذ نصف الباقي فهذا النصف هو تكسير الأرض.

---

١ ط: خمسماة.
٢ ط: دائر.
٣ ط: يقع.
٤ ط: تمامه.
٥ م — هي.
٦ س: مقدار.

13. Eb'ad ve Ecrâm İlmi*

[624] Bu, gök cisimlerinin, âlemin merkezine olan uzaklıklarının ve cirimlerinin büyüklüğünün bilindiği bir ilimdir. Uzaklıklar, "arzın yarıçapı" gibi; ölçüsü fersah, mil, zirâ', parmak ve arpa boyu[1] ile bilinmesi mümkün olan bir birimle; cirimler ise arzın cirmi cinsinden bilinir.

[625] Bil ki bu fennin bahisleri kabulden son derece uzak olduğu için, insanların çoğu "Gök cisimlerinden birinin yeryüzünden uzaklığı şu kadar mesafedir." ve "Cirminin büyüklüğü bu kadardır." sözlerini işittiklerinde başlarını çevirir ve sen onların, büyüklük taslayarak uzaklaştıklarını görürsün ve onlar "bu ancak iftira edilmiş bir yalandır", (krş. Munafikûn, 63/5) derler. Bu, geometri ve optik ilimlerinin hükümleri konusunda bilgileri bulunmadığından ve bu ölçümlerin, o gök cisimlerine bizzat yükselip yakınlaşarak el ile ölçmeden yapılmasının mümkün olmadığına inandıklarından dolayıdır.

Mesele: [Güneşin Cirmi Üzerine]

[626] Güneşin cirmi, yeni Gürgânî yani Uluğ Bey rasadına göre yeryüzü cirminin 197 katıdır. Ancak *Tezkire* ve şerhlerinde, ayrıca *Tefsîr-i Kâdî*'da Benî İsrâîl/İsrâ sûresinin baş taraflarında[2] zikredildiği üzere İlhânî rasadına göre ise güneşin cirmi 166 yeryüzü/arz kadar ve yeryüzünün dörtte biri artı sekizde biri [66 3/8] arz kadardır. Yeryüzünün cirmi ise 39 tam artı bir çeyrek [39 1/4] ay/kamer kadardır. Dolayısıyla güneşin cirmi 6,644 kamer kadardır. Yeryüzünün cirmi Utarid/Merkür'e göre 2,000 kat, Zühre/Venüs'e göre ise 36 kat büyüklüğündedir. Merîh/Mars ise yeryüzü artı yarısı [bir buçuk yeryüzü], Müşterî/Jüpiter 82 yeryüzü artı çeyreği [82 1/4] yeryüzü, Zühal/Satürn ise 77 yeryüzü büyüklüğündedir.

Mesele: [Âlemin Merkezinin Ateş Küresinin Dışbükeyine Olan Uzaklığı Üzerine]

[627] Âlemin merkezinden ateş küresinin dışbükeyine olan uzaklık 42,709 dokuz fersahtır.

---

* Çev. Mehmet Arıkan

1 Zirâ'ın as katları kabza (dört parmak), ısba' (parmak) ve şaîrdir (arpa boyu).

2 Bk. Kâdî Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, (İsrâ 17/1.)

١٣- علم الأبعاد والأجرام

[٦٢٤] وهو علم يعرف فيه أبعاد الكواكب عن مركز العالم ومقدار جرمها. أما بعدها فيعلم بمقدار واحد كنصف قطر الأرض الذي يمكن معرفته بالفراسخ والأميال الذرعان والأصابع والشعيرات وأما أجرامها[١] فيعرف مقدارها بجرم الأرض.

[٦٢٥] واعلم أنّ مباحث هذا الفنّ في غاية البعد عن القبول، ولذلك ترى[٢] أكثر الناس إذا سمعوا أنّ البعد بين كوكب[٣] من الكواكب وبين الأرض كذا مسافة وأنّ أعظم جرمه كذا ﴿لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ[٤] يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾ (سورة المنافقون، ٥/٦٣) وقالوا إنّ هذا إلا كذب مفترًى. وذلك لعدم اطّلاعهم على أحكام الهندسة والمناظر واعتقادهم أنه لا سبيل إلى ذلك التقدير إلا بالصعود والقرب من تلك الأجرام ومساحتها بالأيدي.

مسألة: [في جرم الشمس]

[٦٢٦] جرم الشمس مائة وسبعة وتسعون مثلًا لجرم الأرض بمقتضى الرصد الجديد الكوركاني. وأما بحسب الرصد الإيلخاني كما هو المذكور في **التذكرة وشروحها** وفي **تفسير القاضي** أيضًا في أوائل سورة بني إسرائيل أنها مائة وستّة وستون مثلًا للأرض وربع وثمن مثل الأرض. وجرم الأرض تسعة وثلاثون مثلًا وربع مثل القمر. فالشمس ستّة آلاف وستمائة وأربعة وأربعون مثلًا للقمر. وجرم الأرض بالنسبة إلى العطارد الفان مثلًا له، وستّة وثلاثون مثلًا للزهرة. والمريخ مثل الأرض ونصفها، والمشتري اثنان وثمانون مثلًا للأرض وربعها، وزحل سبعة وسبعون مثلًا للأرض.

مسألة: [في المسافة من مركز العالم إلى محدّب كرة النار]

[٦٢٧] من مركز العالم إلى محدّب كرة النار اثنان وأربعون ألف فراسخ وسبعمائة وتسعة[٥] فراسخ.

---

١ س: وأجرامها.
٢ ف: ترك.
٣ س: كوكبين.
٤ ط- ورايتهم.
٥ س: سبعة.

Mesele: [Zühre Feleği ile Güneş Feleği Arasındaki Mesafe Üzerine]

[628] *Süllemü's-Semâ fî İlmi'l-Eb'âd ve'l-Ecrâm* sahibi[1] der ki: "Müteahhirûndan bazıları Zühre feleğinin, Güneş feleğinin daha üstünde olduğunu ileri sürdüler ve buna şöyle delil getirdiler: Zühre ve Utarid feleklerinin kalınlıkları, Ay'ın mâil feleğinin dışbükeyi ile Güneş feleğinin içbükeyi arasındaki *Macestî*'de zikredilen mesafeye sığmaz. Nerede kaldı ki Kamer'in cevzehr feleğinin dışbükeyi ile Güneş feleğinin içbükeyi arasına sığsın. Bununla birlikte gökcisimlerinin toplamda oluş ve bozuluş âleminin yarıçapından 10227 fersah fazlası olan yarıçap miktarlarını hesaba katmayarak, her gök cismine en uzak mesafeyi bir üstündeki gök cisminin en yakın mesafesi olarak kabul ettiler.

[629] Ben de bir süre bu meseleyi çözmeye gönül verdim; düğümlerin salıvereceği şeyin sevgisi kalbimi kaplamıştı. Bunun üzerine Müfettihu'l-Ebvâb'dan, bu babda gerçek olanı bana ilham etmesi ve doğru yolda bana rehberlik etmesi için yardım istedim. Uzaklıkları/boyutları tespit etmek için hesaba dair işlemlere başladım Batlaymus'un Ay'ın çapını öğrenmek için Babil'de yaptığı ve sonuçlarını Macestî'de kaydettiği iki ay gözleminin tarihine bakarak Ay'ın takvimi ve enini çıkardım. Bir saniyenin, hatta salisenin ihmal edilmemesi için araştırmaların üzerinden tekrar tekrar geçtim ve sonunda Kamer'in genişliğinin hesaplanmasında kullanılan zikri geçen iki ay tutulmasında gözden kaçırdıkları kesirlerin hesaplamasını başardım. Bu kesirleri de hesaba katınca Ay ve Güneş'in felekleri arasındaki miktarın, Zühre ve Utarid'in feleklerini kapsayacağı ve geriye Ay'ın cevzehr feleğinin kalınlığını içerecek kadar daha mesafe kaldığı ortaya çıktı. Bu durumda meşhur görüşün değiştirilmesine ihtiyaç kalmadı." *Süllemü's-Semâ* sahibinin sözü burada bitti.

[630] Bu bahisler hakkında ayrıntılı bilgi almak ve burhanlarını kuşatmak isteyenin geniş çaplı eserlere müracaat etmesi gerekir.

---

1 Gıyâsüddin Cemşîd b. Mes'ûd el-Kâşî (ö. 832/1429)

مسألة: [في المسافة بين فلك الزهرة وفلك الشمس]

[٦٢٨] قال صاحب **سلم السماء في علم الأبعاد والأجرام**: زعم بعض المتأخّرين أنّ فلك الزهرة فوق فلك الشمس واستدل عليه، أنّ المسافة المذكورة في **المجسطي** التي بين محدّب فلك مائل القمر ومقعّر فلك الشمس لا يسع فيها ثخنا[1] فلكي الزهرة وعطارد. فضلًا عن أن يسعا فيما بين محدّب جوزهر القمر ومقعّر فلك الشمس. ومع ذلك لم يلتفتوا إلى مقادير أنصاف أقطار الكواكب مع أنها جميعًا أكثر من نصف قطر عالم الكون والفساد بعشرة آلاف فرسخ ومائتين وسبعة وعشرين فرسخًا وجعلوا البعد الأبعد لكل كوكب البعد الأقرب للذي يليه من فوق.

[٦٢٩] وكنتُ برهة من الزمان كُلّفتُ بحلّ هذا الإشكال وشغفت[2] بما فتح عنه العقال.[3] فاستعنتُ بمفتّح[4] الأبواب على أن يلهمني ما هو الحق في هذا الباب ويهديني إلى طريق الصواب. وطفقتُ اشتغل[5] بالأعمال الحسابيّة في استنباط تلك الأبعاد، واستخرجتُ تقويم القمر وعرضه بتاريخ الخسوفين الذين أوردهما بطلميوس في **المجسطي** ببابل رصد بهما[6] لمعرفة قطر القمر. واستأنفتُ مرّة بعد مرّة استقصاء بحيث لم يهمل ثانية بل ثالثة حتى ظفرتُ على كسورها التي لم يلتفتوا إليها في استخراج عرض القمر في الخسوفين المذكورين. فأخذتها[7] محسوبة حتى حصل مقدار بعد[8] فلكيّ النيّرين بحيث يسع ما بين فلكهما فلكا[9] الزهرة وعطارد وبقي قدر يسع[10] فيه ثخن[11] جوزهرّ القمر. ولم يمس الحاجة إلى تغيير النضد المشهور، انتهى كلامه.

[٦٣٠] ومَن أراد استقصاء هذه المباحث والإحاطة بالبراهين الدالة عليها فعليه بالمطولات.

---

١ س: تخنا.
٢ ر، س، ط: وشعفت.
٣ ط: قفال.
٤ س: بفتح.
٥ س: اشتعل.
٦ ر: رصد فيما؛ ع، ف: رصدهما؛ ط: برصديهما.
٧ م: فاخزرتها.
٨ ف، م – بعد.
٩ س: فلكها فلك؛ ع: فلكيهما فلكا.
١٠ ط – يسع.
١١ س، ر: تخن.

14. Mûsikî İlmi*

[631] Mûsikî Yunanca bir kelimedir ve Yunanca'da nağmeler anlamına gelmektedir. Bu ilim, nağmelerin uyum ve uyumsuzlukları ve nasıl beste yapılacağının bilinmesi için çeşitli zaman aralıkları arasındaki nağmelerin hâllerini inceleyen matematiksel ilmin adı yapılmıştır. Bu tanım da göstermektedir ki mûsikî iki konuyu içine alır: Birincisi, bizzat nağmelerin hâllerini araştırmaktır ve buna te'lîf adı verilir. İkincisi zaman aralıklarının hâllerini incelemektir ve buna İlmü'l- Îkâ' adı verilir.

[632] Mûsikî ilmiyle ilk ilgilenen kişi Süleyman'ın (a.s.) talebesi Pisagor'dur. Bu talebelik olayı şöyle başlar: Pisagor bir gün rüyasında bir adam görür. O adam der ki "Uyan ve falan denizin sahiline git, orada bir ilim elde edeceksin." Uyandığında rüyada tarif edilen yere gider. Orada herhangi bir işaret bulamaz. Sonra geri döner ve aynı rüyayı tekrar görür. İkinci defa yine gider ve birincide olduğu gibi geri döner. Üçüncü gün aynı rüyayı görünce bu rüyanın gerçek olduğunu anlar. Bunun üzerine üçüncü kez yine gider ve tefekküre dalar. Oradaki birçok demirci o esnada çekiçlerini birbirine orantılı şekilde vurmaktadırlar. Pisagor bu ritimli vuruşlara dikkat kesilir ve bir müddet düşünceye daldıktan sonra telleri ibrişimden olan bir alet yapar ve onu kullanarak şarkı söyler. "Nefsi dünyadan uzaklaştırıp, Allah Teâlâ'ya yönlendiren işte budur." der ve insanlar başına toplanır. Sonra, *Organon*'u yazan Aristoteles gelinceye kadar hükemâ buna ilavelerde bulunur.

[633] Yine anlatılır ki Pisagor nefsiyle ulvi âleme yükselir; cevherinin paklığı ve kalbinin saflığıyla feleklerin nağmelerini ve gezegenlerin hareketindeki sesleri işitir, daha sonra bedenî kuvvelerini kullanmaya döner, besteleri ve nağmeleri buna göre tertib eder ve böylece mûsikî ilmini tedvin eder.

* Çev. Hakkı Tekin

١٤- علم الموسيقى

[٦٣١] والموسيقى لفظ يونانيّ معناه في لغتهم الألحان. فجعل اسمًا لعلم رياضيّ يبحث فيه عن أحوال النغم من حيث يأتلف وتتنافر وعن[1] أحوال الأزمنة المتخلّلة بينها ليعلم كيف يؤلف اللّحن. فقد دلّ هذا الحدّ على أنّ الموسيقى يشتمل على بحثين: أحدهما البحث عن أحوال النغم أنفسها وهذا القسم يختصّ باسم التأليف، والثاني البحث عن أحوال الأزمنة المتخلّلة بينها[2] وهذا البحث يخصّ[3] باسم علم الإيقاع.

[٦٣٢] ثم إنّ أول مَن خاض[4] في هذا العلم فيثاغورس تلميذ سليمان على نبينا وعليه السلام، حيث رأى في المنام أنّ أحدًا قال له: قمْ واذهبْ إلى ساحل البحر الفلاني حتى تُحَصِّلْ علماً.[5] فلمّا انتبه ذهب إليه فلم يحط بشيء. ثم عاد فرأى كذلك فذهب ثانيًا فعاد كالأول. ثم رأى ثالثًا فعلِم أنه حقّ فذهب ثالثًا وتفكّر. وكان جمع[6] من الحدّادين حاضرين هنالك وكانوا يضربون المطارق على وجوه متناسبة. فتنبّه فيثاغورس لتلك المناسبات وبعد التأمّل صنّف آلةً أوتارها من إبرسيم وكان يغنّى بها.[7] ويقول[8] هذا ممّا يوجّه النفس إلى الله تعالى ويرغّب عن الدنيا فاجتمع عليه الناس، وزاد الحكماء بعده إلى أن بلغ أرسطاطاليس[9] فصنّف **الأرغنون**.

[٦٣٣] وحكى أيضًا[10] أنّ فيثاغورس عرّج بنفسه إلى العالم العلويّ، فسمع بصفاء جوهر نفسه وزكاء قلبه نغمات الأفلاك وأصوات حركات الكواكب. ثم رجع إلى استعمال القوى البدنية[11] ورتّب عليها الألحان والنغمات فدوّن علم الموسيقى.

---

١ م: ومن.
٢ س: بينهما.
٣ ط: يختص.
٤ ف: خاص.
٥ ف + علما.
٦ م: جميع.
٧ س – بها.
٨ م – ويقول.
٩ س: اسطا طاليس.
١٠ س – أيضًا.
١١ س: إليه.

Mesele: [Beste ve Nağme Üzerine]

[634] Bu sanat erbabının anlayışına göre beste, belli bir tertibe sahip farklı nağmelerin toplamı anlamında kullanılır. Bazen bunun faydalı sözlerle birlikte olması kaydı konur, bu durumda kurrâ ve hatiplerin terennüm ettikleri beste olur. Bazen yukarıda zikredilene, söz konusu faydalı sözün uygun bir tahrikle nefsi harekete geçiren mânalara delâlet ediyor olması da ilave edilir.

[635] Nağmeye gelince o tizlik ve peslik bakımından belli bir ölçüde bir müddet duran sestir. Tizlik ve peslik itibarıyla farklı iki nağmeden bir araya gelen şey, bunlar ister bitişik, ister arasında bir nağme bulunsun, aralık diye adlandırılır. İlaveten nağmelerin bir araya gelmelerinin her birisine özgü ayrı bir ismi vardır. Bu bir araya gelmelerden biri cins/gam ismini alır ve cinsin birden fazla aralığı vardır. Bu bir araya gelmelerden biri de cem'/oktav adını alır ki oktavda tek bir cinse ilave bir şey olur. Farzedilen nağmelerin sayısını uyumlu ve makbul bir tertip üzere uyumlu bir intikal ve uyumlu bir ritimle birleştirerek tasarrufta bulunmak beste yapmaktır.

Mesele: [Seslerin Farklı Olmasının Sebepleri Üzerine]

[636] Sesler, perdelerdeki uzaklığın farklılığı sebebiyle açıklık ve gizlilik bakımından farklıdır. Yine sesler perdelere uygun farklılıkları sebebiyle tizlik ve peslik bakımından farklı olur. Sonra tizliğin sebepleri tellerde şu üç sebepten biriyle oluşur: Kısalık, incelik ve telin gergin olmasıdır. Buna karşılık olarak teldeki uzunluk, kalınlık ve gevşeklik ile de pes ses meydana gelir. Aletlerdeki tizlik ve pesliğin sebebine gelince, üflemelilerde tiz ses elde etme yolları şu dört sebeple olur: İç çap darlığı, havanın enstrümanın içine çıkmasını sağlayan yer olan ses kutusunun kısalığı, ses kutusunun üfleyenin ağzına yakın olması ve üflenen havanın itici gücünün şiddetli olması. Buna mukabil olarak pesliğin sebeplerine gelince; bu sebeplerin birbirleriyle uyuşması ve zıtlaşması itibariyle ortaya çıkan sonucun artması ve azalması gerekir. Tiz ses gerili telin kısa bir aralığından elde edilirken pes ses de gevşek telden elde edilir. Keza, ince telin kısa bir aralığından tiz ses elde edildiği gibi, kalın telden de pes ses elde edilir. Kısalık ve gerginlikte birbirine eşit şartlarda kısa ve gerili telden elde edilen nağme, kalın telden elde edilen nağmeden daha tizdir.

مسألة: [في اللحن والنغمة]

[٦٣٤] اللّحن يستعمل في عرف أهل هذا الفنّ في مجموع نغم[١] مختلفة لها ترتيب[٢] محدود. وقد يقيّد بأن يقترن به كلام مفيد فيكون ما يترنّم به القرّاء والخطباء لحنًا. وقد يزاد على ما ذكر أن يكون ذلك الكلام دالًّا على معان محرّكة للنّفس تحريكًا ملائمًا.

[٦٣٥] وأما النغمة فهو صوت لابث زمانًا[٣] على حدّ من الحدّة والثقل. ومجموع نغمتين مختلفتين بالحدّة والثقل سواء كانا متلاصقتين[٤] أو كان بينهما نغمة يسمى بعدًا. ثم لاجتماعات النغم أسماء آخر. فمن اجتماعاتها ما يخصّ المجموع منها باسم الجنس ولا يخلو الجنس من أبعاد فوق واحدة. ومنها ما يخصّ[٥] المجموع منها باسم الجمع ولا يخلو الجمع من زيادة على جنس واحد. وأما التصرّف[٦] على عدد النغم المفروضة جمعًا على ترتيب مقبول متّفق وانتقال متّفق وإيقاع متّفق فهو التلحين.

مسألة: [في أسباب تخالف الأصوات]

[٦٣٦] الأصوات تتخالف جهارة وخفاء بسبب اختلافاتها البعيدة عن الفصول، وتتخالف بحدّة وثقل بسبب اختلافاتها المناسبة للفصول. ثم إنّ أسباب الحدّة إما في الأوتار فثلاثة: القصر والدقّة والتوتير؛ ومقابلاتها أعني الطول والغلظ والإرخاء أسباب للثقل. وأما في الآلات ذوات النفخ فسببها أربعة: ضيق التجويف وضيق المنافذ التي هي مخلص الهواء في وجه الآلة وقرب المنفذ من فم النافخ وشدة القوّة الدافعة للهواء؛ ومقابلاتها أسباب الثقل ولا يخفى أنّ هذه الأسباب بحسب تعاونها وتعارضها توجب زيادة المسبّب ونقصانه. فإنّ التوتير يعاون القصر في إحداث الحدّة والإرخاء يعارضه، وهكذا يعاون الدقّة القصر والغلظ يعارضه ولذلك تكون نغمة الوتر الموتّر القصير الدقيق أحدّ من نغمة وتر يساويه في القصر والتوتير لكن يكون غليظًا.

١ س + نغمات.
٢ م: ترغيب
٣ ف: زما.
٤ ط: متلاحقتين؛ س: متلاصقين.
٥ ط: يختص.
٦ ط: المتصرف.

Fakat kısa ve ince telden elde edilen ses ilkinin gerili, ikincisinin gevşek oluşundan dolayı, kalın ve uzun bir telden elde edilen sesten daha tizdir. Ancak telin uzun olması sesin pes olmasını artırır. İsmi ney olan bir alette de görüldüğü gibi, hava girişinin ses kutusuna yakınken oluşan bir nağme hava girişinin ses kutusundan uzakken oluşan nağmeden daha tizdir. Çünkü ilkinde çap darlığı ikincide çap genişliği ve ilkinde üflenen havanın kuvvetliliği ikincide ise zayıflığı söz konusudur. Ney'in üzerinde genellikle sekiz perdenin olduğu görülür, tizlik ve peslik bakımından neyde bulunan farklı nağmelerin sayısı bundan fazladır.

Mesele: Nağmelerin Oluş Keyfiyeti Üzerine

[637] Boğazda sesin oluşmasının sebebi şudur: Ciğerdeki itici kuvvet havayı şiddetli bir şekilde nefes borusuna doğru hareketlendirir ve havanın, boğazın kısımlarına çarpmasından ses meydana gelir. Bu çarpmalar kuvvet ve zayıflıkta süreklilik ve benzerlik yoluyla hissedilir. Zaman içerinde mevcut olunca bu çarpmalar seslerin meydan gelişine sebep olur. Üstelik tek bir ses tizlik ve peslik bakımından hissedilir bir zamanda belli bir sınırda bulunur. Bilinir ki itme kuvvetli olmazsa ses de meydana gelmez. Çünkü nefes özünde sesten uzaktır. Yine bilinir ki tiz ve pes sesler havanın boğaza şiddetli veya zayıf olarak gönderilmesiyle elde edilir. Genellikle tizlik gürlükten, peslik ise kısıklıktan ayrı değildir. Bazı insanlar ağızdaki havada ve ses borusunda daraltma veya genişletmeyi doğal biçimde yapar ve bu sayede tiz ve pes sesleri elde edebilir. Tiz ses elde etmek için başkalarının karşılaştığı zorluklarla karşı karşıya kalmazlar. Hiç kuşkusuz bunların yaptığı nağmeler gürlük ve kısıklık bakımından birbirine benzer olduğundan, uyumsuzluğu gerektiren farklılıklar sebebiyle başkalarının yaptığı nağmelerden daha lezzetlidir.

ويجوز أن يكون نغمة وتر طويل غليظ[1] أحدّ من نغمة وتر[2] قصير دقيق بسبب توتير الأول وإرخاء الثاني إلا أنّ استعداد الثقل في الوتر الأطول زايد. وهكذا في مثل الآلة المسماة بالناي يجوز أن يكون نغمة المنفذ البعيد من مدخل الهواء أحدّ من نغمة المنفذ القريب منه بسبب ضيق الأول وسعة الثاني أو بسبب القوّة الدافعة للأولى وضعف الثانية. ولذلك ترى المنافذ في وجه الناي في الأغلب ثمانية، وعدد النغم المختلفة في الثقل والحدّة التي يوجدونها زائدة عليها.

مسألة: في كيفية حدوث النغم

[٦٣٧] أما سبب حدوثها من الحلق فهو أنّ القوّة الدافعة للكبد تحرّك الهواء عن القصبة بشدة فمن قرع الهواء على أجزاء الحلق يحدث الصوت. وإذا وجدت[3] تلك القرعات زمانًا محسوسًا على سبيل الاتّصال والتشابه في القوّة والضعف صارت سببًا لحدوث أصوات. بل صوت واحد يلبث زمانا محسوسا على حدّ معيّن من الحدّة والثقل. فعُلم أنه إذا لم يكن شدة الدفع لا يوجد الصوت لأن النفس في ذاته عار[4] عن الصوت. وعُلم أيضًا أنّ سبب حدوث الحدّة والثقل في[5] نغمات الحلوق شدة دفع الهواء وضعفه. ولهذا لا تنفكّ الحدّة عن الجهارة غالبًا ولا الثقل عن الخفاء. وأما بعض الناس فيتصرفّون بحسب الطبع في مخلص الهواء أعني الفم والقصبة بتضييق[6] وتوسيع فيتهيّأ لهم بذلك إحداث الحدّة والثقل. ولهذا لا يعرض لهم في إحداث الحدّة ما يعرض لغيرهم من المشقة. فلا جرم يكون نغماتهم[7] ألذّ لتشابه جهارتهم وخفائهم بخلاف نغمات غيرهم بسبب اختلافها[8] فيهما[9] اختلافًا موجبًا للتّنافر.

١ س: غليظا.
٢ م – وتر.
٣ س: حدت.
٤ م: عارض.
٥ س: من.
٦ س: بتصنيف.
٧ س: نغماتها.
٨ ر: اختلافهم.
٩ م – فيهما.

[638] Üflemeli aletlerdeki nağmelerin oluş sebebine gelince bu da şöyledir: Havanın cüzleri şiddetli bir şekilde itilince iç yüzeylere çarpar, bir taraftan bir tarafa, bir parçadan bir parçaya döner durur. Menfezden çıkıncaya kadar bu şekilde dönmeye devam eder. Havanın, boşluğun kenarlarına ve menfeze yaptığı vuruş, parçaların birleşme gücü, onların yoğun veya aralıklı oluşu tizlik ve peslik tabakalarında muayyen bir sesi doğurur. Bu sebep belirli bir süre tek bir ölçü üzere bir müddet devam ederse boğazda zikredilen şekilde olduğu gibi, nağmenin ortaya çıkışını gerektirir. İtilen hava itici güçten uzak olduğunda havanın içeride toplanıp birikmesi azalır; dolayısıyla havanın dağınıklığı artar kararlığı zayıflar, bu da pes sesi gerektirir. Üfleyenin ağzına yakın olan menfezin nağmesi, uzak menfezin nağmesinden daha keskin olur. Bu nedenle, hava akımının gücü ne kadar kuvvetli ise elde edilen nağme de o kadar keskin olur.

[639] Tellerden meydana gelen nağmelerin sebebi şudur: Tellere vurulduğu zaman titreşim meydana gelir. Zira tel gerilip serbest bırakıldığında güçlü bir şekilde tabiî konumuna dönünceye kadar oraya güçlü bir şekilde meyleder. Meylin kuvveti sebebiyle çekildiği konumdan diğer tarafa doğru yönelir, sonra ikinci kez konumuna doğru meyleder. Fakat bu ikinci meyil konumlandığı yeri aşmada birinciye göre daha azdır. Üçüncüde tabiî yerinde ikincinin gücüne oranla daha az bir güçle geri döner. İlk konumunda karar kılıncaya kadar bu böyle devam eder. Bu titreşim sebebiyle hava nefesten itilir. Onunla hava arasında bitişik ve sürekli çarpmalar meydana gelir. Dolayısıyla her biri sesin ortaya çıkmasına neden olur. Hissedilen süre içerisinde vurmaların sürekliliği sebebiyle birbirine bitişik tek ses meydana gelir ve bu, tizlik ve peslik bakımından muayyen bir ölçüde bulunması sebebiyle nağmenin meydana gelmesine yol açar. Nağmenin zamanı titreşimin zamanıyla aynıdır. Titreşim hareketi kesildiği zaman nağme de kesilir. Ağzı kapatılmış diğer cisimler gibi titreşen diğer şeylerden ve kâseler gibi başka şeylerden nağmelerin meydana gelişi de bu ölçüye göredir.

[٦٣٨] وأما سبب حدوث النغمات في الآلات، ذوات النفخ فهو أنّ أجزاء الهواء إذا اندفعت بشدة يقرع جوانب التجويف فينصرم من جانب إلى جانب ومن جزء إلى جزء، وهكذا يتردّد مستديرًا إلى أن يتخلّص من منفذ. فبحسب[١] قرعه على جوانب التجويف والمنفذ وقوّة اجتماع الأجزاء وتكاثفها أو تخلخلها[٢] يوجب صوتًا معيّنًا من طبقات الحدّة والثقل. وإذا استمرّ هذا السبب زمانًا على وتيرة واحدة يوجب حدوث النغمة على الوجه المذكور في الحلق. وبسبب أنه كلما كان الهواء المدفوع بعيدًا من القوّة الدافعة يكون اجتماعه وتراكمه أقل فيكثر تشتّته ويضعف فيه الاستحصاف[٣] فيوجب الثقل. يكون نغمة المنفذ القريب من فم النافخ أحدّ من نغمة المنفذ البعيد منه. ولهذا السبب كلما كانت القوّة الدافعة أقوى تكون النغمة أحدّ.

[٦٣٩] وأما سبب حدوث النغمات عن الأوتار فهو أنّ الأوتار إذا قرع[٤] يحدث فيها اهتزاز من حيث إنّ الوتر إذا مُدّت وأُطلقت يميل حال إطلاقه ميلًا قويًّا حتى يرجع إلى وضعه الطبيعيّ. وبسبب قوّة الميل يتجاوز إلى الطرف الآخر من سمت وضعه فيميل ثانيًا إلى وضعه، لكن بقوّة[٥] أقل من الأولى في المجاوزة عن سمت وضعه. فيعود ثالثًا إلى وضعه أيضًا بقوّة أقل من القوّة[٦] الثانية في المجاوزة.[٧] وهكذا إلى أن يستقرّ على وضعه الأول. وبسبب هذا الاهتزاز يدفع الهواء عن نفسه، فيحدث بينه وبين الهواء قرعات متّصلة متوالية، فيكون كل منها سبب حدوث صوت.[٨] وبسبب توالي القرعات في زمان محسوس تصير الأصوات متّصلًا واحدًا، ويستلزم حدوث نغمة بسبب اللّبث[٩] على حدّ[١٠] معيّن من الحدّة والثقل. فزمان النغمة زمان الاهتزاز فإذا اضمحلت الحركة الاهتزازية تنقطع النغمة. وعلى هذا القياس[١١] حال حدوث النغمة عن ساير الأشياء المهتزّة كالأجسام المنطبقة[١٢] وغيرها كالكاسات.

---

١ ر، ط: فبحب؛ س: فيحسب.
٢ ط: وتكاسفها.
٣ س: الاستصحاق، ط، ع، ف: الاستصحاف.
٤ س: قرعع قرعة.
٥ ف: قوة.
٦ س – أقل من القوّة.
٧ ع، ف: المجاورة.
٨ ف، م – صوت.
٩ س: اللمث.
١٠ ف، م – حد.
١١ س – القياس.
١٢ ع، ف: المنطبعة.

Çünkü bunlara vurulduğunda titreşim meydana gelir ve havayı iter. Böylece bitişik vuruşlar, sürekli sesler hatta tizlik ve peslik bakımından muayyen bir ölçü üzere hissedilir bir zamanda devam eden tek bir ses meydana gelir. Bunun da sebebi buna yol açan sebebin kalıcılığıdır. O da kâselerin kütlesinin hak ettiği şeydir. Bu nağmenin meydana gelmesine yol açar.

Mesele: Nağmenin İlave Konuları Üzerine

[640] Bil ki birçok şeyden dolayı nağmelere nitelik türünden şeyler ârız olur. Tıpkı saflık, boğukluk, sertlik, yumuşaklık ve gunne gibi. Gunne, itilen havanın iki dudağın kapatılması esnasında iki kısma yani ağız yolu ile beyin yönüne bölünmesiyle oluşur. Yine nefsânî arazlardan biri sebebiyle nağmelere korku, ümit, hüzün ve sevinç gibi nitelikler ârız olur. Dinleyende bu keyfiyetler, bu hâller üzere meydana gelir. Harfler ve onlardan bileşik olan lafızların misali ve bu nefsânî duyguların bir kısmı, nağmenin kabulünü artırmaya sebep olur. Bir kısmı da nağmeden hoşlanmamaya yol açar. "Tı, zı, ayn, ğayn, sad, dat ve kaf" gibi harflerin bir kısmı telaffuzunda inceliğe dikkat edilmezse iğrenmeye yol açar. "Te, ra, lam, nûn ve he" gibi bir kısım harfler ise bunun aksinedir.

فإنها إذا قرعت تهتزّ وتدافع الهواء، فيحدث قرعات متّصلة بل أصوات متتالية بل صوت واحد لابث زمانًا محسوسًا على حدّ معيّن من الحدّة والثقل بسبب ثبات سببه الذي هو استحصاف[١] جرم الكاسات، فيؤدّي إلى حدوث النغمة.

مسألة: في لواحق النغم

[٦٤٠] واعلم أنّه يعرض على النغم عدّة أشياء من باب الكيف كالصفاء والكدورة والخشونة والنعومة وكالغنّة التي تعرض بسبب انقسام[٢] الهواء المدفوع إلى قسمين قسم إلى طريق الفم وقسم إلى جانب الدماغ في حال انطباق الشفتين. وكالكيفيّات التي يعرض على النغمة[٣] بسبب بعض الأعراض النفسانيّة كالخوف والرجاء والحزن والفرح بحيث يحصل للمستمع شعور من تلك الكيفيّات على ذلك الأحوال. ومثل الحروف والألفاظ المركّبة منها وبعض هذه العوارض يصير سببًا[٤] لزيادة قبول النغمة، وبعضها سببًا لكراهتها. ومن الحروف ما يوجب البشاعة[٥] كالطاء والظاء والعين والغين والصاد والضاد والقاف خصوصًا إذا لم يراع التلطّف في التلفّظ بها، والبعض بخلافها كالتاء والراء واللّام والنون والهاء.

---

١ ط: استصحاب.
٢ ط: أقسام.
٣ م: النغمات.
٤ م – سببا.
٥ س: الشاحة؛ م: الشاعة.

15. Teşrih İlmi*

[641] Teşrih/Anatomi, canlıların organlarını, bunların birbirlerine ne şekilde bağlandıklarını, her birinin yaratılışlarından dolayı sahip oldukları şaşırtıcılıkları ve bir şey yapabilme becerilerini inceleyen bir ilimdir. Bu nedenle, "Anatomi ve Astronomi hakkında bilgi sahibi olmayan, Allah'ı bilme konusunda da iktidarsızdır." denilmiştir.

Mesele: Gözün Anatomisi Üzerine

[642] Bil ki gözün görmesi için görüntüleri alan belirli saf bir sıvıya[1] gereksinimi vardır ve onun organı ciğere benzer olan beyin cevherinden bir maddedir. Buna karşılık, duymanın ve koklamanın gerçekleşebilmesi için, her iki organ da havanın girebilmesini sağlayacak deliklere ihtiyaç duyarlar. Görme kuvvesi ve görmeyi sağlayan ruhun maddesi, içleri oyuk iki görme siniri vasıtasıyla iki göze nüfuz eder. Bu iki görme siniri üç zarla kaplıdır. Bunlardan iki tanesi beyin zarından çıkmaktadır ve alt kısımları ince, yukarı kısımları ise kalındır. Üçüncüsü kafatasının tümünü saran zarın göze uzamasıdır. Bu iki sinirin içinin oyuk olması, latif cismin yani gören ruh adı verilen, gören nefsânî ruha [gözde bulunan duyarlı kısma] nüfuz etmesi içindir.

---

* Çev. Hüseyin Gazi Topdemir

1 Metinde yer alan göz tabakalarına ilişkin bilgilerin eski anatomi ve optik kitaplarında gözün yapısına ilişkin verilen bilgilerle benzerlik taşıdığı görülmektedir. Eski kitaplarda gözü oluşturan organların sayısı yedi olarak sayılmıştır ve bunlardan üç tanesi sıvı (rutubet) niteliğinde kabul edilmiş ve o şekilde adlandırılmıştır. Bu sıvılar camsal (zücaciye), buzsal (celidiye) ve yumurtamsı (beydiye) sıvılardır. Bunun dışında dört tane de tabaka söz konusu edilmiştir: Gözyuvarı (mültehime), örümceksi tabaka (ankebutiye), gözbebeği (inebiye) ve saydam tabaka (karniye). Sıvı ve tabaka şeklinde ayırmaksızın yedi tabaka olarak yapılan sınıflandırmalar da bulunmaktadır: Sert tabaka (sulbe), damar tabaka (müşemmiye), ağ tabaka (şebekiye), örümceksi tabaka (ankebutiye), gözyuvarı (mültehime), göz bebeği (inebiye) ve saydam tabaka (karniye). Bu bilgiler günümüze uyarlanırsa, şöyle bir sınıflama oluşmaktadır:
1) Gözakı tabakası, Sclera, Sulbe
2) Damar tabaka, Choroid, Uvea, Müşemmiye,
3) Ağ tabaka, Retina, Şebekiye
4) Kristal kapsülün ön kısmı, Arachnoid, Ankebutiye
5) Göz küresini göz kapaklarıyla birleştiren zar, Conjunctiva, Mültehime
6) Gözbebeği, Iris, İnebiye
7) Saydam tabaka, Cornea, Karniye
Konu hakkında ayrıntı bilgisi için bk. İbn el-Heysem, *Kitâb el-Menâzır*, İngilizceye Çeviren: A. I. Sabra, *The Optics of İbn al-Haytham, Books 1-3, On Direct Vision*, The Warburg Institute, University of London, London 1989, s. 55-63; Takîyüddîn İbn Marûf, *Kitâbu Nûri Hadakati el-Ebsâr ve Nûri Hadîkati el-Enzâr*, *Işığın Niteliği ve Görmenin Oluşumu Üzerine*, Değerlendirme ve Çeviri: Hüseyin Gazi Topdemir, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2017, s. 95-96. Batıda yazılmış kitaplarda da benzer sınıflandırmaların yapıldığı görülmektedir. Johannes Kepler, *Ad Vitellionem Paralipomena*, Gesammelte Werke, Cilt 2, München 1938, s. 159; *Sobutta Atlas of Human Anatomy*, Vol. 1, Ed.: Helmut Ferner, Jochen Staubesand, Munich, Vienna, Baltimore, 1992, s. 230.

١٥- علم التشريح

[٦٤١] وهو علم بتفاصيل أعضاء الحيوان وكيفية نضدّها[١] وما أودع فيها[٢] من عجائب الفطرة وآثار القدرة. ولهذا قيل مَن لم يعرف الهيئة والتشريح فهو عنّين[٣] في معرفة الله.

مسألة: في تشريح العين

[٦٤٢] فاعلم أنّ الإبصار يحتاج فيه إلى رطوبة ثابتة صافية يقبل الأشباح، فبالحريّ أن يكون آلته جوهرًا دماغيًّا مثل الرئة. وأما السمع والشمّ فيحتاجان إلى آلتين[٤] يدخل إليهما الهواء ويفعل فيهما. فقوّة الإبصار ومادّة الروح الباصرة ينفذ إلى العينين من طريق العصبتين المجوّفتين، ويغشي هاتين العصبتين ثلاثة أغشية: اثنان ينبتان من الغشائين اللذين للدماغ وهما دقيق[٥] من تحت وصفيق من فوق. والثالث ينحدر إلى العين من جملة الغشاء المجلّل[٦] للقحف. وإنما جوّفت[٧] العصبتان[٨] لينفذ فيهما[٩] الجسم اللّطيف أعني الروح النفساني الباصر وهو المسمى روحًا باصرةً.

١ س: قصدها.
٢ س – فيها.
٣ س: غبي.
٤ س: ثقبين.
٥ س، ط، ف: رقيق.
٦ س: المحلل.
٧ ط: جوفتا.
٨ س: العصبات.
٩ س: فيها.

Bu iki sinirin birbirileriyle boyunda mükemmel bir şekilde birleşmesi ise görmeyi kolaylaştırmak, ikili görme yerine, bir şeyin tek görüntüsünü elde etmek, bu sûretle görmenin toplu bir hâlde gerçekleşmesini sağlamak ve gözlerden birinin zedelenmesi veya görmesinin engellenmesi hâlinde de diğerinin görme gücünün ona hemen ulaşabilmesine fırsat vermek içindir. Sinir ve sinire yapışık zarların gözün tamamını kaplayacak şekilde yayılması gibi, gözdeki sıvılar/rutubet de buza benzer donuk saf bir rutubet olan celidiyenin tam ortasında bulunan gözbebeğini kuşatacak şekilde gözün her bir tarafını kaplarlar. Celidiye, daha çok görüntü alacak ve görünenlerin sûretleri için daha geniş bir açı sağlayacak şekilde dışarıya doğru bombeleşmiş, [dışbükey] bir rutubettir. İç tarafı ise cisimlerin algılanmasını kolaylaştıracak ve Gözyuvarına/Mültehimeye uyum sağlayacak biçimdedir. Korunmasını sağlayacak en uygun bölge olduğu için bu nem tam ortadadır. Celidiyenin arkasında onu beslemek için beyinden gelen, saf eriyik cama benzeyen kırmızımsı başka bir rutubet[1] bulunur. Bu sıvının saflığı, saf bir rutubet olan Celidiyeyi beslediğinden, kırmızımsı oluşu ise kan türünden/cevherinden olmasından dolayıdır. Ancak bu rutubet beslediği şeyin tam olarak benzerine dönüşmez. Bu rutubetin arkada olması ise ağ tabaka vasıtasıyla beyinden geldiği içindir. Bundan dolayı onun yönü boyunca uzamak durumundadır. Bu rutubet Celidiyeden sonraki en büyük sıvı odasına doğru yükselir ve camsal sıvı adını alır. Celidiyenin önünde yumurtanın beyazına benzeyen başka bir rutubet bulunur ve buna da yumurtamsı sıvı/beydiye[2] adı verilir. Ayrıca sinirin iki ucu Celidiye ve Zücaciye tabakalarını, tıpkı ağın avı içine aldığı gibi, içine almasından dolayı, gözün bu kısmına ağ tabaka/şebekiye[3] denmiştir. Ağ tabakanın iki yanında örümcek ağına benzeyen birer doku çıkar. Bu dokudan oluşan saydam bir zar, söz konusu iki bağla birlikte gözün ön kısmına nüfuz ederler.

1 Camsal sıvı/Vitreous humour.
2 Albugineous -aqueous- humour.
3 Retina.

وإنما يتّصلان بالعنق[١] ليحسن اعتماد كل واحد منهما على الأخرى واستناده[٢] إليه فلا يسترخي، وليكون لتأدية الإبصار مجمع واحد. ولذلك ما يوجب انكسارها دون الرؤية رؤية الواحد اثنين. وليكون الروح المنصبّة إلى إحدى[٣] العينين ممكنة من الرجوع بقوّتها إلى العين الأخرى من طريق قريب إذا أصابت تلك العين آفةً أو منع. وإذا انحدرت العصبة والأغشية التي تصحبها إلى العين اتّسع طرف كل واحد منها اتّساعًا يحيط بالرطوبات التي في الحدقة التي أوسطها الجليديّة وهي رطوبة صافيّة كالبرد. والجليد مستديرة ما هو إلى الخارج منها مائل إلى التفرطح ليكون أوفر مقدارًا فيحصل لصور المرئيّات موضع متّسع، وما هو إلى الداخل منها مستدق يسيرًا ليحسن انطباقها في الأجسام الملتقمة لها ليحسن التقامها إيّاها. وجعلت هذه[٤] الرطوبة في الوسط لأنه أوفى[٥] الأماكن بالحرز وورائها رطوبة أخرى يأتيها من الدماغ ليغذوها. وهذه الرطوبة يشبه الزجاج الذائب صفاء يضرب إلى قليل الحمرة. أما الصفاء فلأنها يغذو الصافي وأما قليل الحمرة فلأنها من جوهر الدم. ولم يستحل[٦] إلى مشابهة ما يغتذّى[٧] به تمام الاستحالة. وإنما اخّرت هذه الرطوبة أيضًا لأنها ينصب من الدماغ إليها بتوسّط الشبيك، فيجب أن يلي جهته. وهذه الرطوبة يعلو[٨] النصف الأخير من الجليديّة إلى أعظم دائرة فيها وتسمى الرطوبة الزجاجيّة. وقدام الجليديّة رطوبة أخرى يشبه بياض البيض ويسمى الرطوبة البيضيّة. ثم إنّ[٩] طرف العصبيّة[١٠] يحتوي على الزجاجيّة والجليديّة احتواء الشبكة على الصيد فلذلك تسمى شبكية.[١١] وينبت عن طرفها نسج عنكبوتيّ يتولّد[١٢] منه صفاق[١٣] لطيف ينفذ معه خيّاطان[١٤] من الجزء المسمى.[١٥]

---

١ ط: للعنق.
٢ س: واستفادت.
٣ س: أحد.
٤ م – هذه.
٥ ع: أوقى.
٦ س: يستحيل.
٧ ط: يتغدي.
٨ ط: تعلو.
٩ ط – إن.
١٠ م: طرفي العصبة.
١١ شبكة.
١٢ س: يتوالد.
١٣ س: صفاء؛ م: إصفاق.
١٤ ر، س: خيطان، ط: خيلطان.
١٥ س، ع: المشيمي.

Bu zar Celidiye ile Beydiye sıvıları arasında bir engel olup, örümceksi tabaka/ankebutiye yani kristal kapsülün ön yarısı diye adlandırılır. Bu, örümcek ağı gibi ince bir zardır. Çünkü eğer bu zar Celidiyenin yüzeyini kapatan bir örtü olsaydı Beydiyeden Celidiyeye gelen ışığı engellerdi. Aksine örümcek ağı şeklinde dokunmuş ince damarları olan bir örtü biçimindedir. Bunun tüm parçalarının son kısmı müstesna besin bakımından yararlı olmasına ihtiyaç yoktur. Bu son kısım damar/müşemmiye tabaka olarak adlandırılır. Bu sınırdan aşıp, görmeyi birleştirmek ve ışık miktarını düzenlemek için beyazlık ile siyahlık arasında bir renge sahip ve daha fazla sert ve öne doğru bombeli olan tabaka ise yorgunluktan dolayı gözlerin yumulması esnasında karanlığı veya ışıkla karanlığın miktarını düzenler ki buna da Gözbebeği/İnebiye[1] denir. Görüntülerin Celidiyeye ulaşmasına mani olmaması için, İnebiyenin önünde hiçbir tabaka bulunmaz. İnebiyenin ön tarafında, tıpkı salkımından koparılan üzüm tanesinin ortasında oluşan yuvarlak çukura benzer bir delik bulunur. Gözbebeğinin ortasındaki bu delik geçişi sağlar, eğer bir engel olursa görme de engellenmiş olur. Son zar ise zabtı iyi yapması için oldukça dardır ve onun arkası sert/Sulbe tabaka[2] diye adlandırılır önü ise gözbebeğinin tamamını içine alır ve görmeyi engellememesi için şeffaftır. İnceltilmiş sert ve saydam boynuza benzediği için bu tabakaya da Saydam Tabaka/Karniye[3] denir. Aslında bu tabaka kat kat dizilmiş kabuklar gibi dört kat tabakadan oluşmuştur, bu zarlardan biri soyulursa diğerleri bundan zarar görmez. Bunlardan biri bu gözeneğe bitişik bir hâlde bulunur. Zira bu bölge merkezde yer alır ve korunmaya daha çok muhtaçtır. Üçüncüsü ise göz bebeğini hareketlendiren kaslarla karışık hâldedir ve beyaz etle doludur, bu tabakaya Mültehime[4] denir ki gözü koruyan, bağlayan ve sıkı tutan sert bir cisimdir. Bunun besini ise gözün aslında bulunan sert tabakadan gelir, çünkü aralarında damarlar vardır.

---

1 İris.
2 Gözakı, Sclera.
3 Cornea.
4 Göz küresini göz kapaklarıyla birleştiren zar, Conjunctiva.

وذلك الصفاق[١] حاجز بين[٢] الجليدية وبين البيضية[٣] ويسمى[٤] طبقة عنكبوتيّة. وإنما كان رقيقًا كنسج العنكبوت لأنه لو كان كثيفًا قائمًا في وجه الجليديّة لم[٥] يبعد أن يحجب الضوء[٦] عن الجليديّة من طريق البيضة.[٧] وأما طرف الغشاء الرقيق فإنه يمتدّ وينسج عروقًا كالمشيمة[٨] لأنه ينفذ الغذاء[٩] بالحقيقة. وليس يحتاج إلى أن يكون جميع أجزائه[١٠] مهيّأة للمنفعة الغذائيّة بل الجزء المؤخّر ويسمى[١١] طبقةً مشيميّةً.[١٢] وأما ما جاوز ذلك الحدّ إلى قدّام[١٣] مائلاً إلى الغلظ ذا لون بين السواد والبياض ليجمع البصر وليعدل الضوء فعند[١٤] أطباق[١٥] البصر عند الكلال التجاء إلى الظلمة أو إلى التركيب بين الظلمة والضوء، ويسمى[١٦] طبقة عنبية. ولا يتمّ إحاطتها[١٧] من قدامه لئلّا يمنع تأدي[١٨] الأشباح إلى الجليديّة بل يخلّي قدّامه فرجة وثقبة كما يبقى[١٩] من العنب عند نزع مغروقة.[٢٠] وفي تلك الثقبة العنبية يقع التأدية وإذا انسدت[٢١] منعت الإبصار. وأما الغشاء الأخير فهو ضيّق جدًّا ليحسن الضبط ويسمى مؤخّره طبقة صلبيّة ومقدمّه يحيط بجميع الحدقة ويشف لئلّا يمنع الإبصار، ويسمى ذلك طبقة قرنيّة لأنها يشبه القرن المنحوت. وهي بالحقيقة مؤلفة من طبقات رقاق أربعة كالقشور المتراكمة إن انقشرت [٢٢]منها واحدة لم يعمّ الآفة. ومنها ما يحاذى الثقبة لأن ذلك الموضع إلى السترة والوقاية أحوج. وأما الثالث فيختلط بالعضلات المحرّكة للحدقة ويمتلئ لحمًا ابيض ويسمى[٢٣] الطبقة الملتحمة. فهي جسم صلب يقي العين ويربطها ويشدّها، وغذائها من الطبقة الصلبة التي هي في[٢٤] أصل العين لأن بينهما عروق.

---

١ س: الصفاوة.
٢ س: حاجزين.
٣ ر، ع: البيضة.
٤ ط: تسمي.
٥ م — لم.
٦ ف: الصفا.
٧ ف، س: البيضية.
٨ ف: كالمشمة.
٩ س — الغذاء.
١٠ م — أجزائه.
١١ ط: تسمي.
١٢ ف: مشمية.
١٣ ط: مقام.
١٤ م — فعند.
١٥ ر، س، ط: انطباق
١٦ ط: وتسمي.
١٧ س: إحاطنا.
١٨ ط: تاري.
١٩ س — يبقى.
٢٢ ر، س: عروقه.
٢٠ س: اشتدت.
٢٢ س: تقشرت.
٢٣ ط: وتسمي.
٢٤ ف، م — في.

Mesele: Beynin Anatomisi Üzerine

[643] Beynin üç boşluktan oluştuğu bilinmektedir. Bunlardan en büyüğü ilk batın/boşluk, en küçüğü ise orta batındır ve o, ön batın ile arka batın arasında bir menfez gibidir. Beş iç duyu bu üç boşlukta yer alır. Ortak duyu ilk boşluğun ön kısmındadır ve sırasıyla hayal onun arkasında, vehim son batının önünde, hafıza ise onun arkasında, mütehayyile ise orta batında yer almak üzere sıralanmıştır. Bu yetilerin bu yerlere özgü oluşları şöyle bilinir: Bu yerlerden birinde ona ait kuvvenin fiilini bozacak bir zarar oluştuğunda, oraya nispet edilen kuvvenin fiili de bozulur.

مسألة: في تشريح الدماغ

[٦٤٣] واعلم أنّ له تجاويف ثلاثة أعظمها البطن الأول[١] وأصغرها البطن الأوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم إلى البطن المؤخّر. وقد أودعت الحواسّ الخمس الباطنة في هذه التجاويف الثلاثة. فإنّ الحسّ المشترك مرتّب في مقدم تجويف الأول، والخيال في مؤخّره، والوهم مرتّب[٢] في مقدم البطن الأخير، والحافظة مرتّبة في آخره، والمتخيّلة[٣] مرتّبة في البطن الأوسط. وإنما علم اختصاص هذه القوى بهذه المواضع بأنّ الآفة إذا تطرقت[٤] إلى أحد هذه المواضع اختل فعل القوّة التي نسبت إليه.

---

١ ط: الأصل.
٢ ر – في مقدّم تجوف الأول والخيال في مؤخره والوهم مرتب.
٣ من المتخيلة.
٤ ر: طرقت.

16. Tıp İlmi*

[644] Tıp, sağlıklı olup olmaması yönünden insan bedeninin durumlarının bilinmesini sağlayan kuralların ilmidir ki bu ilim eğer beden sağlıklı ise bunun korunmasını, sağlıklı değilse de imkânlar nispetinde sağlığın tekrar kazanılmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla bu ilmin konusu belirtilen bakımlardan insan bedenidir.

[645] Tıp ilminde mesela "Zencefil ısı vericidir." sözlerinde olduğu gibi, bazen ilaçlar ve gıdalar da incelenmektedir dersen; o zaman derim ki bundan maksat "insan bedeninin zencefil yiyerek ısınmasıdır" ve insan bedeniyle doğrudan ilişkili olmayan hükümler içeren her meseledeki durum da aynen bunun gibidir. Ayrıca tıp ilmi nazarî ve amelî kısımlara ayrılır. Nazarî tıp, herhangi bir uygulamanın niteliğinden söz etmeksizin, bütünüyle nazariyeden kaynaklanan çıkarımın tasdikini veren kısımdır. Tıpkı "rükünler dörttür, mizaçlar dokuz çeşittir, temel sıvılar dörttür, organlar ya tek veya bileşik olur ve hummalar üçtür" denmesi böyledir. Amelî tıp ise uygulamanın mahiyetiyle ilgilidir; şu sözlerde olduğu gibi: "Şiddetli iltihap/şişlik durumlarında, ilk önce onlara soğutucu ilaçlar uygulanmalı, ardından ona yumuşatıcı katılmalı ve sonunda çözücü yumuşatıcılarla yetinilmelidir. İyileşmeye doğru kurumuş iltihaplarda ise aksine sadece çözücülerle yetinilmelidir. Çünkü kurumuş iltihapların başlangıcında maddenin donma endişesinden dolayı soğutucu ilaçlar tek başına kullanılmamalı, yumuşatıcılar eklenmelidir." Bazen de tıp deney ve deneyim yoluyla kazanılan melekeye denir.

Mesele: [Diyet Üzerine]

[646] Tabipler sıhhat hâlindeki diyetin, hastalık hâlinde farklı nitelikli gıdaları karıştırmaya benzediğini söylerler. Yani nefsin arzuladığı şeyden tamamıyla sakınması iyi değildir. Zira bu bedene büyük zararlar verir, bedeni alt üst edip onu tembel hâle getirir. Nebî (s.a.) bulduğu leziz yiyeceklerden yerdi. Onların bazısını da tertemiz mizacına uygun düştüğü ve temiz tabiatı ona meylettiği için severdi, tıpkı tatlı, bal, bal kabağı, karpuz, but eti vb. gibi.

---

* Çev. Hüseyin Gazi Topdemir

١٦- علم الطب

[٦٤٤] وهو علم بقوانين يتعرّف منها أحوال بدن الإنسان من جهة الصحة وعدمها لتُحفظ حاصلة وتُحصّل غير حاصلة ما أمكن. فموضوعه بدن الإنسان من الحيثيّة المذكورة.

[٦٤٥] فإن قلتَ قد يُبحث فيه عن الأدوية والأغذية كقولهم الزنجبيل حارّ. قلتُ المراد بدن الإنسان يتسخّن بأكل الزنجبيل وهكذا الحال في كل مسألة حكم فيها على ما ليس يصدق عليه أنه بدن الإنسان. ثم الطبّ ينقسم إلى نظري وعملي. والمراد بالنظري ما يفيد التصديق الحاصل بالنظر من غير أن يتعرّض فيه لبيان كيفية عمل، مثل[١] ما يقال إنّ الأركان أربعة والأمزجة تسعة والأخلاط أربعة والأعضاء إما مفردة أو مركبّة وإنّ أصناف الحِمْيات ثلاثة. والمراد بالعملي ما يتعلق بكيفية عمل مثل ما يقال الأورام الحارّة يجب أن يقرب إليها في الابتداء ما يردع. ثم بعد ذلك يمزج الرادع بالمُرخي، وعند الانتهاء يقتصر على المُرخيات المحللة وفي الانحطاط يقتصر على المحللات الصرفة بخلاف الأورام الباردة. فإنها لا يجب أن يستعمل في الابتداء الرادعات الصرفة خوفًا من تحجّر المادّة بل يضاف إليها المُرخيات. وقد يطلق الطبّ على الملكة الحاصلة من مزاولة الأعمال والتجربة.

مسألة: [في الحِمية]

[٦٤٦] قال الأطبّاء إنّ الحِمية في الصحة كالتخليط في المرض يعني لا يجوز الطوقّي عمّا تشتهيه النفس[٢] بالكلية. لأنه يضرّ بالبدن أضرارًا بليغًا وينكسه ويكسله. وقد[٣] كان النبي صلى الله عليه وسلم يأكل ما يتفق له من الأطعمة اللذيذة. وكان[٤] يحبّ[٥] بعضًا منها لمناسبتها لمزاجه المطهّر وميلان طبيعته الطاهرة إليها كالحلواء والعسل والدبّاء والبطّيخ ولحم الذراع وغيرها.

---

١ م – مثل.
٢ م: الأنفس.
٣ س – قد.
٤ س – وكان.
٥ ف: محبه.

Mesele: [Kötü Gıdalara Alışmak Üzere]

[647] Tabipler, kötü gıdalarla beslenmenin zararlı olduğunu söylerler. Çünkü kötü beslenme iştahı azaltır ve tembelleştirir. Buna devam etmeye, yani kötü gıdayı hazmetmeye alışan onunla aldanmasın. Zira zamanla kötü hastalıklara neden olur. [Böyle bir kimsenin] kademeli olarak bu alışkanlığını bırakması gerekir. Ayrıca öğünlerde tek bir yemekle yetinmemeli ve çeşidi artırmalıdır. Çünkü her birinde farklı bir lezzet vardır. Tabiat yeni bir şey bulduğunda aşırı bir istekle ona doğru yönelir ve onu iyi sindirip organlara ulaştırır. Sürekli alıştığı yemeği bulursa tabiat ona doğru dürüst yönelmez, dört sindirimden biri bozulmuş olur.

Mesele: [Su Üzerine]

[648] Derler ki basit gıdalar [su gibi sade şeyler,] beden için gıda olmaya uygun değildir. Suya ancak gıdayı yumuşatması ve dar kanallara ulaştırması, doğal sıcaklığı canlandırması sebebiyle ihtiyaç duyulur. Nebî (s.a.) suyu talep eder ve ondan da hoşlanırdı. Bazı sûfîler su iştahının yanıltıcı olduğunu iddia etmişlerdir. Biz bunu denedik ve bunun yanlış olduğu sonucuna vardık, tıpkı bizden başkalarının denediği gibi. Durum onların dediği gibi değildir. Zira insanın doğal sıcaklığı gıdadan bedene gelen şeyin yumuşaması sebebiyle itidal üzere olduğu müddetçe yeterli olmaz, dolayısıyla suya ihtiyaç vardır. Evet, alışkanlık ve perhizle susuzluğa dayanma melekesi elde edilebilir. Zira tabiat su alınmadığı takdirde harareti maddeye yönlendirir ve onu eritir. Fakat bunda birçok zarar vardır. Zira beyin ve siniri zayıflatır, doğal nemliliği fazla bir şekilde çözdüğü için yaşlanmayı hızlandırır.

Mesele: [Şer'in Tıbbı İhmal Etmeyişi Üzerine]

[649] İbn Sînâ'ya hindibayı yıkamadan kullanmaya ilişkin bir soru soruldu. İrticalen şöyle yazdı: Peygamber'den rivayet edilmiştir ki o "cennet şebnemleri üzerine damladığı için hindibayı yıkamadan yemeyi emrederdi." Muhakkik tabipler de özünün yıkamadan alınması ve pişirmeden kullanılmasını tavsiye ederlerdi.

مسألة: [في المداومة الأغذية الرديّة]

[٦٤٧] قالوا[١] المداومة على الأغذية الرديّة رديّة لأنها يسقط الشهوة ويكسل. ومَن اعتاد أن يستمرِئها[٢] فينبغي أن لا يغترّ[٣] بها لأنه يولّد على طول الأيام أمراضًا رديّةً، فليتركْه بالتدريج. بل ينبغي أن لا يتقيّد بطعام واحد في الأكلات ويتفنّن فيها، لأن لكل جديد لذّة. والطبيعة إذا لقيت الجديد توجّهت إليه بنشاط وافر وتهضمه هضمًا بالغًا وتوصله إلى الأعضاء. وإذا لقيت المألوف المكرّر لم تقبل عليها كل الإقبال فيفسد في هضمه من الهضمات الأربع.

مسألة: [في الماء]

[٦٤٨] قالوا[٤] البسيط لا يصلح غذاء للبدن. فالماء إنما يحتاج إليه لبدرقة[٥] الغذاء وترقيقه وإيصاله[٦] إلى المجاري الضيّقة وإنعاش الحرارة الغريزيّة. وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتحرّى الماء ويستعذبه. وزعم بعض الصوفية أنّ شهوة الماء كاذبة. قال جرّبناها فوجدناها كاذبةً وجرّبها غيرنا أيضًا. وليس الحال كما قال، فإنّ الحرارة الغريزيّة الإنسانية لا نفي[٧] مادامت على اعتدالها بترقيق ما يرد[٨] على البدن من الغذاء فلا بد من الماء. نعم ربّما يكتسب بالاعتياد والارتياض ملكة الطوقّي عنه. لأن الطبيعة إذا لم يرد الماء تُوجّه[٩] الحرارة إلى الموادّ فتذيبها. ولكن فيه مضارّ كثيرة لأنه يضعف الدماغ والعصب ويسرع الهرم لفرط تحليله الرطوبات الغريزيّة.

مسألة: [في أنّ الشرع لم يهمل جانب الطبّ]

[٦٤٩] سئل الشيخ أبو علي بن سينا عن استعمال الهندباء غير مغسول، فكتب ارتجالًا:[١٠] روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[١١] أنه كان يأمر بتناول الهندباء غير مغسول، وقال ليقطر[١٢] عليه من طلّ[١٣] الجنّة. والمحققون من الأطبّاء أيضًا استحبّوا أن يؤخذ عصارته غير مغسول ويستعمل غير مطبوخ.

---

١ م – قالوا.
٢ س: يستمرها.
٣ ط: يغير.
٤ م – قالوا.
٥ س: لبرودة.
٦ ط: وايصالا له.
٧ ر، ط: تفي؛ س: تقي.
٨ ما يزيد.
٩ س: توجهة.
١٠ ط، ع، ف، م: ارتحالا.
١١ س: عن النبي عليه السلام.
١٢ س: سيتقطر.
١٣ س: طين.

Bu konuda çoğunluğun görüşü "saflaştırılması ve iyice süzülmesi" yönündedir. Mâlumdur ki şeriat, tıp tarafını ihmal etmemiş ve onunla ilgili birçok meseleyi bunun üzerine bina etmiştir. Alaca hastalığına yol açtığı gerekçesiyle Güneş'te bekletilmiş suyun kullanılmasının yasaklanması bu cümledendir. Yine âyetlerde ve hadislerde tıbbî hükümlerin çoğuna hatta tamamına işaret edilmiştir. Nitekim Sa'lebî şöyle rivayet etmiştir: Halife Reşid'in hıristiyan hâzık bir doktoru vardı. Bu doktor, Ali İbn Hasan Vakidî'ye "Sizin kitabınızda tıp ilmi ile ilgili bir şey yoktur; ilim iki kısımdır: Biri din ilmi, diğeri beden ilmidir" deyince Ali de cevaben şunu demiştir: "Allah kitabında tıp ilmini yarım âyet içinde cem etmiştir. Bu âyet de "Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü o, israf edenleri sevmez." (A'raf, 7/31) âyetidir. Doktor bunun üzerine "Tıpla ilgili peygamberinizden hiçbir şey rivayet edilmemiştir" deyince, Ali de "Peygamber Efendimiz tıp ilmini birkaç kelimeye sığdırmıştır ki o da şudur: "Mide hastalığın yuvasıdır, diyet de her ilacın başıdır. Her bedene, alıştığı şeyi ver!" demiştir." dedi. Hıristiyan doktor "Kitabınız ve peygamberiniz Galenos'a tıpla ilgili hiçbir şey bırakmamış." demiştir.

Mesele: Mezkûr Âyetin Tıbbî Hükümleri İçermesinin Beyânı Üzerine

[650] Tıbbi konuların tamamının geldiği yer, sağlığın korunmasıdır. Bu da mizaca uygun ve benzer olanı almakla olur. Bunun yolu da ancak mizacı, yaşı ve bütün mevsim doğal nemi koruyarak ve tabiî mecrasından daha fazlasının çözülmesini kollayarak, kendisine yakışacak şekilde gözetmekten ibarettir. Bunun da püf noktası sağlığın korunmasını sağlayan zarurî sebepleri düzeltmektir ki tabipler buna altı zorunluluk der: 1. Bedeni saran hava, 2. Yiyecek ve içecek, 3. Uyku ve uyanıklık, 4. Hareket ve hareketsizlik 5. Boşaltma ve tutma, 6. Öfke, sevinç, keder, korku vb. psikolojik hâller.

وأكثر ما يرون فيه أن يصفّى ويبالغ في ترويقه. فعُلم أنّ الشرع لم يهمل جانب الطبّ وبنى عليه مسائل كثيرة. منها النهى عن استعمال الماء المشمّس معلّلًا بأنها تورث البرص. وقد ورد أيضًا[1] في بعض الآيات والأحاديث[2] الإشارة إلى[3] جل الأحكام الطبّيّة[4] بل كلها. كما حكى[5] الثعلبيّ أنّ الرشيد كان له طبيب نصرانيّ حاذق فقال لعلي بن الحسن الواقدي: ليس[6] في كتابكم من علم الطبّ شيء، والعلم علمان علم الأديان وعلم الأبدان. فقال له عليّ:[7] جمع الله الطبّ في نصف آية من كتابه وهو قوله: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ (سورة الأعراف، ٣١/٧). فقال النصرانيّ ولا يروى عن نبيكم شيء من الطبّ. فقال جمع[8] النبي صلى الله عليه وسلم الطبّ في كلمات وهو قوله: «المِعدَةُ[9] بيتُ الداء والحِميَة رأسُ كل دواء وأعطِ كل بدن ما عوّدته»[10] فقال ما ترك كتابكم ولا نبيكم لجالينوس طبًّا.

مسألة: في بيان كون الآية مشتملة على الإشارة إلى الأحكام الطبّية

[٦٥٠] وهو أنّ[11] مرجع جميع المباحث الطبّية[12] إلى حفظ الصحة. وذلك إنما يكون بإيراد الشبيه والمناسب على المزاج. وذلك بأن يراعي كل مزاج وسنّ وفصل على ما يليق به بحماية الرطوبة الغريزيّة وحراستها عن التحلّل الزائد على المجرى الطبيعيّ. وملاك الأمر في ذلك هو تعديل الأسباب الضرورية المسمّاة عند الأطبّاء بالستّة الضرورية.[13] وهي[14] الهواء المحيط بالبدن، والمأكول والمشروب، والنوم واليقظة، والسكون والحركة، والاستفراغ والاحتباس، والأحداث النفسانيّة من الغضب والفرح والغم والخوف وغيرها.

---

١ س – أيضا.
٢ س: والحاديث.
٣ س – إلى.
٤ س: الطبيعية.
٥ م – حكى.
٦ س – ليس.
٧ س – علي.
٨ ع – جمع.
٩ س: العذا.
١٠ ع: عودية؛ من كلام الحرث بن كلدة انظر كشف الخفاء للعجلوني ٢٧٧/٢.
١١ م – أن.
١٢ س: الطبيعية.
١٣ س – الضرورية.
١٤ ط: وهو.

Bu âyette, hepsinde itidalin gerekli olduğuna işaret edilmiştir. Zira israf demek, ifrat yahut tefrit bakımından haddi aşmak demektir. Dolayısıyla âyet sağlığı koruma konusundaki püf noktasını işaret etmiştir. "Yiyiniz, içiniz!" sözü de yiyecek ve içeceğe işarettir. Nitekim içmenin sonra gelmesi su gıdaya yol açsın diye besinden sonra ona ihtiyaç duyulduğuna bir işarettir. Bu nedenle hâricî rutubetin[1] çokluğu gibi, ârızî bir nedenden dolayı bazen suya ihtiyaç duyulmayabilir. Tıpkı vücudu istiska[2] hastalığına yakalanmış yaşlılarda olduğu gibi. Aç karnına su içilmemelidir. Zira bu, istiska gibi birçok kötü hastalığa neden olur. Yemek arasında da su alınmamalıdır. Zira bu, yemeği ağıza geri gönderir. "İsraf etmeyiniz!" sözü ise, zarurî sebeplerin bütününde ölçülülüğe riayet etmeye dikkat çekmektedir. Zira israf havanın serinliği, sıcaklığı, nemli, kuru olmasında, içme ve içmemede, uyku ve uykusuzlukta, hareket ve hareketsizlikte, boşaltma ve tutmada, nefsânî hâllerde ve bu hâller olmaksızın uygun değildir. Zira her iki yönden itidalden çıkmak bedene zarar verir. Misal, havanın aşırı soğukluğu nezle, sara ve soğuk algınlığına; aynı şekilde aşırı rutubet çürümeye, tıkanıklığa ve şişkinliğe; aşırı kuruluk soğuk algınlığı, nezle, sara, cinnete varan beyin zayıflamasına ve kötü hastalıklara sebep olan sevdaya; aşırı sıcaklık hararetli hastalıklara, şiddetli hummaya ve mizaçta bozulmaların menşei olan kuvvet kaybına varan aşırı erimeye yol açar.

[651] Fazla uyku nefsânî kuvveleri gevşetir, aptallaştırır ve tembelleştirir, ruhları eritir. Zira uyku doğal sıcaklığı bedenin içine doğru yönlendirir; bu durumda dış soğurken iç ısınır. İçin aşırı şekilde ısınması önemli maddeleri eritir. Fazla uyanık kalmak beyni zayıflatır, kuvveti azaltarak hazmı kötüleştirir, maddeyi de eriterek acıktırır. Bunun cinnete varmasından korkulur.

---

1 Aşırı sıcaklık ve kuraklığa maruz kalmamasından dolayı vücutta su kaybının gerçekleşmemesi veya duyumsanmayacak denli az olması hâlini anlatmaktadır.

2 Vücudun belirli yerlerinde, özellikle de karın bölgesinde su toplanması şeklinde beliren rahatsızlığa verilen ad.

وقد أشير في الآية إلى رعاية الاعتدال في جميعها، لأنّ السرف هو التجاوز عن الحدّ إما بالإفراط أو التفريط. فقد أشار إلى ما هو ملاك الأمر في حفظ الصحة، فقوله[١] كلوا واشربوا إشارة إلى المأكول والمشروب، وفي تأخير الشرب إشارة إلى أنه إنما يحتاج إليه بعد الغذاء ليكون بدرقة[٢] له. ولذلك قد يستغنى عنه لعارض كغلبة الرطوبة الغريبة كما لبعض المشايخ المستسقين[٣] المبرودين. وأنه لا ينبغي الشرب على الريق فإنه يورث أمراضًا رديّة مثل الاستسقاء. ولا بين الغذاء فإنه يفحج الغذاء. وقوله ولا تسرفوا إشارة إلى رعاية الاعتدال في جميع الأسباب الضرورية. فإنه لا يجوز الإسراف لا في برودة الهواء ولا في سخونته ولا في رطوبته ولا في يبوسته ولا في الأكل ولا في الشرب ولا في تركهما ولا في النوم ولا في اليقظة ولا في السكون ولا في الحركة ولا في الاستفراغ ولا في الاحتباس ولا في الأحداث النفسانية ولا في تركها. فإنّ الخروج عن الاعتدال في كل من الجانبين في كل الصور يضرّ بالبدن. مثلًا الإفراط في برودة الهواء يورث النزلة والصرع والزكام، وفي الرطوبة يورث العفونة[٤] والسدد والامتلاء، وفي اليبوسة يورث ضعف الدماغ المؤدّي إلى الزكام والنوازل والصرع والجنون وغلبة السوداء المؤدي[٥] إلى الأمراض الرديّة، والإفراط في السخونة يورث الأمراض الحارّة والحميّات الحادة[٦] وفرط التحليلات المؤدي إلى سقوط القوى الذي هو منشأ المفاسد[٧] في المزاج.

[٦٥١] والإفراط في النوم يُرخي القوى النفسانية ويبلد ويكسل ويحلّل الأرواح، لأنّ النوم يوجّه الحرارة الغريزيّة إلى باطن البدن فيبرد الظاهر ويسخّن الباطن، وفرط سخونة[٨] الباطن تحلّل الموادّ المحمودة.[٩] وأما الإفراط في اليقظة فيضعف الدماغ ويسيء[١٠] الهضم بتحليل القوّة ويجوّع بتحليل المادّة ويخاف منه الجنون.

---

١ س: بقوله.
٢ س: برودة.
٣ ف، م + من.
٤ ع: العقوبة.
٥ س – إلى الزكام النوازل والصرع والجنون وغلبة السوداء المؤدي.
٦ ط، م: الحارة.
٧ س: الفاسد.
٨ س – الباطن.
٩ ط: المجمودة.
١٠ س: ويسمي.

[652] Aşırı yemek her hastalığın temeli olan hazımsızlığa yol açar ve bu, beyin ve sinirlere zarar verir. Yemeyi terk etmedeki aşırılık, kuvvetlerin düşmesini, maddelerin erimesini gerektirir. Bazen de aşırı erime meniden teşekkül eden temel organların erimesine götürebilir. İşte o zaman ince hastalık ortaya çıkar. Özetle bedenin gıda olmadan varlığını sürdürmesi imkânsızdır.

[653] Nefsânî hareketlerdeki aşırılık öldürücüdür. Zira bu, öfkede olduğu gibi, bir anda veya sevinç ve haz anında olduğu gibi, azar azar ruhun dışarıya doğru hareketini gerektirir. Ya da korku anında olduğu gibi, bir anda yahut keder anında olduğu gibi, azar azar içeriye doğru hareketini gerektirir. Yahut da utanma esnasında olduğu gibi, hem içeri hem dışarıya doğru hareketini gerektirir. Zira utanma, sevinç ve korkudan oluşur. Çünkü istenmeyen ve aykırı durumdan dolayı nefis bazen kasılır ve bundan korkar ve tekrar kasılır. Nitekim utanma[1] durumunda ortaya çıkan renkler farklı farklıdır. Nefsânî hareketler içerden ve dışardan ruhu kendine doğru hareket ettiren bir sıcaklığı gerektirdiği gibi, kendisinden uzaklaştıran soğukluğu da gerektirir. Bu aşırı olursa içeriye doğru harekette toplanma, dışarıya doğru harekette aşırı erime sebebiyle ölüm icap eder. Nefsânî hareketsizlikteki aşırılık soğutucu ve aptallaştırıcı olup tıkanıklık, felç, balgamî humma ve mafsal ağrıları gibi, balgam hastalıklarına neden olur.

[654] Boşaltmadaki[2] aşırılık, bizzat ruhun çözülmesine, soğuklaşmasına ve kurulaşmasına; ârızî olarak da sevdavî ve balgamî hastalıklara yol açar. Tutmadaki[3] aşırılık tıkanıklık, çürüme, şişkinlik, şehvetin düşmesine neden olur.

[655] Velhâsıl her şahsın sağlıklı, kişisel ve mutedil bir mizacı vardır. Onu bu hâl üzere tutmak için sağlığın korunması zorunludur. Fazla veya eksik bir keyfiyete doğru bundan ayrılış hastalığı gerektirir. Bu sebeplerdeki israf farklı şahıslara göre çeşit çeşittir.

---

1 Burada utanma ya da sıkılma anlarında insanların yüzlerinde beliren kızarma durumunda oluşan kırmızılık söz konusu edilmektedir. Bu türden kırmızılığa hacel kırmızısı, özellikle korkma anlarında insanların benizlerinin sararması durumunda oluşan sarılığa da vecel sarısı denilmektedir. bk. Takîyüddîn İbn Marûf, *Kitâbu Nûri Hadakati el-Ebsâr ve Nûri Hadîkati el-Enzâr, Işığın Niteliği ve Görmenin Oluşumu Üzerine*, Değerlendirme ve Çeviri: Hüseyin Gazi Topdemir, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2017, s. 90.

2 Burada boşaltma terimiyle kast edilen aşırı ve uzun süren ishal ve kusma hâlidir.

3 İshal ve kusmanın aksine vücudun uzun bir süre defikasyon göstermemesi hâliyle içeride biriken atıkların yol açtığı uzun süreli kabızlık.

[٦٥٢] والإفراط في الأكل يورث التخمة التي هي أصل كل داء ويضرّ في الدماغ والعصب. والإفراط في تركه يوجب سقوط القوى وتحليل المواد وربّما افضى فرط التحليل[١] إلى تحليل[٢] الأعضاء الأصليّة المتكوّنة من المنيّ. وحينئذ يحدث الدقّ وبالجملة بقاء البدن بدون الغذاء محال.

[٦٥٣] والإفراط في الحركات النفسانيّة قاتل، لأنها يلزمها حركة الروح إما[٣] إلى خارج دفعة كما في الغضب أو قليلًا قليلًا[٤] كما عند الفرح واللّذّة أو إلى داخل دفعة كما عند الفزع أو قليلًا قليلًا كما عند الغمّ أو إلى داخل وخارج كما عند الخجل لأنه مركّب من الفرح والفزع.[٥] لأنّ النفس تنقبض تارة بواسطة ذلك الأمر المنافر وتفزع[٦] منه وينقبض أخرى. ولذلك يختلف اللون على الخجل. والحركات النفسانيّة يلزمها سخونة ما تحرّك الروح إليه من الداخل والخارج وبرودة ما تحرّك عنه منهما.[٧] فإذا أفرطت أوجبت الموت للاحتقان في صورة الحركة إلى الداخل والتحليل البالغ في صورة الحركة إلى الخارج. والإفراط في السكون النفسانيّ مبرّد مبلّد يوجب الأمراض البلغميّة من السدد والفالج والحميّات البلغميّة وأوجاع المفاصل.

[٦٥٤] والإفراط في الاستفراغ يلزمه تحلّل الروح والبرودة واليبوسة بالذات والأمراض السوداويّة والبلغميّة بالعرض.[٨] والإفراط في الاحتباس يوجب السدد والعفونة والامتلاء وسقوط الشهوة.

[٦٥٥] والحاصل أنّ لكل من الأشخاص مزاجًا معتدلًا شخصيًّا صحيحًا، وإبقاءه على حاله موجب لحفظ صحّته، وانحرافه إلى كيفية زائدة أو ناقصة موجب للمرض. فالإسراف في تلك[٩] الأسباب يختلف بحسب اختلاف الأشخاص.

---

١ س: فرطه لتحليل.
٢ س – إلى تحليل.
٣ س – إما.
٤ س – قليلا.
٥ س – والفزع.
٦ ع: ويفرع.
٧ س: منها.
٨ س: بالفرط؛ م: بالفرض.
٩ م: ذلك.

Bazen bir sınır bir şahsa nispetle tefrit cihetinde, başka bir şahsa nazaran ifrat tarafında olurken, üçüncü bir şahsa nispetle mutedil olabilir. Aynısı mevsimler ve yaşlar için de geçerlidir. Zira her mevsimin ve yaşın bedeni etkileyen özel bir keyfiyeti vardır. Örneğin sıcaklık ve kuruluk niteliği yaza özgüdür, sıcaklık ve nem niteliği bahara özgüdür, kuruluk ve soğukluk sonbahara özgüdür, soğukluk ve nem kışa özgüdür. Kışın ve sonbahar değil de yazın ortaya çıkan aşırılık sıcaklıktan ileri gelir. Çocuğa gereken doğal sıcaklık ve nem; gence gereken sıcaklık ve kuruluk; orta yaşlıya gereken soğukluk ve kuruluk, yaşlıya gereken ise soğukluk ve doğal olmayan, özelliğini kaybetmiş nemdir. Keyfiyetlerden bir yaşta ifrat olup da diğer yaşta ifrat olmayan miktarlar vardır. Bu açıklamadan da anlaşılmıştır ki bu âyet sağlığı korumakla ilgili meselelerin tamamını içine alır. Sıhhat gözetilirse diğerine dikkat etmeye yani hastalığı gidermeye ihtiyaç kalmaz. Bununla birlikte âyette buna da işaret vardır. Çünkü hastalık ancak mizacın herhangi bir niteliğin fazlalaşması dolayısıyla itidalden uzaklaşmasıyla oluşur. Öyleyse hastalığın giderilmesi mizacı itidal hâline geri döndürmekle olur. Bunun izahı şöyledir: Bir kişide bulunan nitelikler olması gerektiği gibi belirli bir zaman ve hâlde devam ettiği müddetçe o kişinin mizacı sağlıklıdır. Niteliklerden biri artar veya eksilirse hastalık ortaya çıkar. Hastalık ancak herhangi bir nitelikteki aşırılıktan dolayı ortaya çıkar. Bu nitelik de ya beden için gerekli olandan fazla bir madde ile kâim olmaması itibariyle basittir; tıpkı sert bir hareket gibi bilfiil ısıtıcı veya günlük ateş adı verilen bilkuvve bir ısıtıcı bir şeyle karşılaşmasıyla ortaya çıkan ateşlenmelerde olduğu gibi; ya da maddî olarak ortaya çıkar, yani fazla bir maddeyle var olur. Safravî, sevdavî, balgamî ve demevî vb. ateşlenmeler gibi. Bu hastalığın tedavisi bu niteliği ya bizzat veya onu taşıyan maddeyi gidermek sûretiyle gerçekleştirilir. Şu hâlde tedavi ifrat ve tefritin terkiyle ve itidal ve orta yolu tutmanın korunmasıyla olur.

فربّما يكون حدّ ما إسرافًا[1] بالنسبة إلى شخص في طرف التفريط وبالنظر إلى آخر في طرف الإفراط واقتصادًا بالنسبة[2] إلى ثالث. بل وبحسب الفصول أيضًا[3] والأسنان. فإنّ لكل فصل وسنّ كيفية خاصة يتأثّر البدن منها. مثلًا للصيف كيفية الحرارة واليبوسة وللرّبيع كيفية الحرارة والرطوبة وللخريف اليبوسة والبرودة وللشتاء البرودة والرطوبة. فمن الحرارة ما يكون إفراطا في الصيف دون الشتاء والخريف. والصبي يلزمه الحرارة والرطوبة الغريزيّة، والشاب الحرارة واليبوسة، والكهول[4] البرودة واليبوسة، والشيخوخة البرودة والرطوبة الغريبة[5] البالة. فمن حدّ من الكيفيّات ما يكون إفراطًا في شيء من الأسنان ولا يكون إفراطًا في آخر. فعُلم من هذا التفصيل أنّ الآية مشتملة على جميع مسائل حفظ الصحة. وإذا روعي[6] الصحة لم يحتج إلى الحرز[7] الآخر[8] أعني دفع المرض مع أنّ فيها إشارة إليه أيضًا. فإنّ المرض إنما[9] يكون من انحراف المزاج عن الاعتدال إلى كيفية من الكيفيّات فدفع المرض إنما يكون بردّه إلى الحال الاعتداليّ. وتوضيحه أنّ الشخص مادام فيه الكيفيّات على ما ينبغي له في هذا الزمان وفي هذا الحال فهو صحيح المزاج. فإذا زاد أو نقص إحدى الكيفيّات حدث المرض. فالمرض إنما يحدث بإسراف في كيفية من الكيفيّات إما ساذجة[10] بأن لا يكون قائمة بمادّة زائدة على ما ينبغي للبدن. كما في الحمّيات الحادثة من ملاقاة مسخّن بالفعل كالحركة العنيفة أو بالقوّة المسمّاة بحمّى اليوم أو يكون مادّية أي[11] قائمة بمادّة زائدة كالحمّيات الصفراويّة والسوداويّة والبلغميّة والدمويّة وغيرها. وعلاج المرض دفع[12] تلك الكيفية إما بنفسها وإما[13] بدفع المادّة التي هي حاملها. فالمعالجة إنما هو بترك[14] الإفراط والتفريط وتوخى[15] الاعتدال والاقتصاد.

١ س: إسراف.
٢ س: والنسبة.
٣ م – أيضًا.
٤ ط: وللكهول.
٥ س: الغريزية.
٦ س: ادعي.
٧ ر، ع: الجزء، ط: جزر.
٨ س – إلى الحرز الآخر.
٩ س – المرض، س: فإنما.
١٠ س: سارحة.
١١ ع – أي.
١٢ س: رفع.
١٣ م: أو.
١٤ س: بتركيب.
١٥ ر: توفى؛ س: توقى.

Mesele: [Unsurların, Yaşların ve Mevsimlerin Birbiriyle İlişkisi Üzerine]

[656] Tabipler dört unsuru, dört yaş evresini ve dört mevsim aralığını birbirleriyle ilişkilendirmişlerdir. Şöyle ki, safrayı, gençliği ve yaz mevsimini sıcaklık ve kuruluk niteliği itibariyle ateş unsuruna; kanı, çocukluğu ve baharı hava unsuruna; balgamı, yaşlılığı ve kışı su unsuruna; sevdayı, orta yaşlılığı ve sonbaharı toprak unsuruna nispet etmişlerdir. [Buna itiraz olarak] tabiplere göre sağlığı korumak, ancak bedenin mizacına uygun olanın sağlanmasıyla ve hastalık ise bunun zıddıyla defedilmesiyle olur, aynı şekilde sıcaklığın az bir miktarı sıcak mevsimlere ve sıcak bedenlere nispetle zarar verir şeklindeki bir görüşe varmışlardır ki; bu iki görüş arasında görünür bir aykırılık vardır, denilmez. Çünkü biz her mizaç için uygun olan şey niteliklerden ona özgü olan miktardır, bu miktardan fazlası itidalden sapmasını gerektirir diyoruz.

Mesele: [Mizaçların İlaçlardan Etkilenmesinin Farklılığı Üzerine]

[657] Tabipler derler ki asıl mizacında daha sıcak olan bedenler, sıcak ilaçlardan daha az etkilenir. Belki bazen sıcak ilaçlar o bedene göre soğuk olur, tıpkı ravent bitkisi gibi. Zira bu, atın mizacı insanın mizacından daha sıcak olduğundan atın bedenine nispetle soğuk, insan bedenine nispetle sıcaktır.

Mesele: [Nabız Üzerine]

[658] Yine tabipler "Nabız, idrar ve dışkı bedenin hâllerini açık bir şekilde gösteren belirtilerdir." derler. Onlar nabzı, nefes yoluyla hayvanî ruhu düzeltmek ve fazlalıklarını atmak için kasılma ve gevşemeden ibaret olan damarların vaz'î hareketi olarak tarif ederler. Damarlar ise onlara göre atar damarlar olup, kalpten çıkıp, içi boş uzun bir biçimde vücuda yayılmış cevhere bağlı sinirsel bir organdır.

مسألة: [في العلاقة بين الأركان والأسنان والفصول]

[٦٥٦] الأطبّاء طبّقوا بين الأركان الأربعة والأسنان[١] الأربعة والفصول الأربعة. لأنهم نسبوا الصفراء والشباب والصيف إلى العنصر الناري في كيفية الحرارة واليبوسة، والدم والصبيّ والربيع إلى عنصر الهوائي، والبلغم والشيخوخة والشتاء إلى العنصر المائي، والسوداء والكهولة والخريف إلى العنصر الأرضي. لا يقال قد تقرر عندهم أنّ حفظ الصحة يكون بالمناسب ودفع المرض بالمضاد. وقد تقرر أيضًا أن حدًّا قليلًا من الحرارة بالنسبة إلى الأبدان الحارّة والفصول الحارّة موجب للضّرر وبينهما تناف ظاهر، لأنّا نقول المناسب لكل مزاج هو ذلك المقدار الخاص من الكيفيّات فالزيادة على ذلك المقدار يوجب انحرافه عن الاعتدال.

مسألة: [في اختلاف تأثر الأمزجة عن الأدوية]

[٦٥٧] قالوا الأبدان التي هي أحرّ في أصل مزاجها يكون تأثّرها عن الأدوية الحارّة أقل بل قد يكون الأدوية الحارّة بالقياس إليها باردةً كالريوند.[٢] فإنه بالقياس إلى بدن الفرس بارد وبالقياس إلى بدن الإنسان حارّ لأنّ مزاج الفرس احرّ من مزاج الإنسان.

مسألة: [في النبض]

[٦٥٨] قالوا النبض والبول والبراز من العلامات الدالّة على الأحوال البدنية دلالة ظاهرة. وعرّفوا النبض بأنه حركة وضعية للشرايين قبضًا وبسطًا لتعديل الروح بالنسيم وإخراج فضلاته. وأما الشرايين ويقال لها العروق[٣] الضوارب وهي أعضاء نابتة من القلب ممتدّة مجوّفة طولًا عصبانيّة رباطيّة الجوهر.

---

١ س: والفصول.
٢ س: كالزيت.
٣ م – العروق.

Damarların, hem kalbi, ruhu ve bir kısım dumanlı buharı rahatlatmak hem de ruhu bedenin uzuvlarına iletmek için kasılan ve gevşeyen hareketleri vardır. Ancak nabız alınması kolay olduğu için kol damarları tercih edilir. Zira bu damarları bulmak, göğüs damarlarının aksine başka bir şeyin bulunmasına ihtiyaç duymaz. Bazı damarların aksine üzerini et kaplamamıştır. Ayak ve göğüs damarlarının aksine hasta utanmadan tabibe onları gösterebilir. Bunun yanı sıra kalbe yakın ve ona paraleldirler.

[659] Dahası, ritmi kalbin belirtilerinden saydılar. İbn Sînâ der ki kalbin atışlarında musiki bir doğa olduğu bilinmelidir. Bu sözün izahı şöyledir: Bu musiki, bağlama vb. gibi bu şarkının aletidir. Müzik ise bildiğin üzere, nağmeyi inceler. Yine bildiğin üzere, incelik ve kalınlık itibariyle farklı iki sesin toplamı aralıktır. Bir kısmından insanın doğası haz duyar ve ona uyumlu, ölçülü ve yumuşak denir. Bir kısmından da insan doğası tiksinir, ona da uyumsuz sert ve ölçüsüz denir. Dolayısıyla ölçülü nabız da hareketliliği ve hareketsizliği arasında ölçülü ve yumuşak bir nispet bulunan bir şeydir. Onu ancak müzik sanatına dair bir kudret ve meleke sahibi olan kimse hisseder.

لها حركات منبسطة ومنقبضة لترويح القلب والروح وبعض[١] البخار الدخاني ولتوزيع الروح على أعضاء البدن. إلا أنه اختير عرق الساعد في أمر الحبس[٢] لسهولة أخذه، لأنه[٣] لا يحوج إلى كشف شيء كما يحوج إليه عرق الصدر، ولعدم استتاره[٤] باللّحم كما في بعض الشرايان، ولقلّة المحاشاة عن كشفه للطبيب بخلاف عرق الرجل والصدر ومع ذلك فإنه قريب من القلب محاذ له.

[٦٥٩] ثم[٥] أنهم عدّوا الوزن من أدلته. وقال الشيخ أبو علي وينبغي أن يعلم أنّ في النبض طبيعة[٦] موسيقاريّة. وبيانه أنّ الموسيقار آلة الغناء[٧] كالبربط[٨] وغيره. والموسيقى[٩] كما عرفتَ يبحث عن النغمة، وقد عرفتَ أيضًا أنّ مجموع نغمتين مختلفتين بالحدّة والثقل يسمى بعدًا. فمنه ما يستلذه الطبع ويسمى متّفقًا وملائمًا وموزونًا. ومنه ما يستكرهه ويسمى منافرًا وغير ملائم وغير موزون. والنبض الموزون هو الذي يوجد فيه نسبة ملائمة موزونة بين حركاته وسكناته ويحس به[١٠] مَن له قدرة وملكة على الصناعة الموسيقاريّة.

---

١ س: نقض ع: يفض
٢ ط: الحس.
٣ س – لأنه.
٤ ف: استتارة.
٥ س، م – ثم.
٦ س – طبيعة؛ م + من.
٧ ع: لغناء.
٨ س: كاليربط.
٩ ط: من الموسقي.
١٠ س: ويحرك به.

17. Semâ ve Âlem İlmi*

[660] Bu ilimde âlemin rükünleri olan cisimlerin hâlleri bilinir. Bu rükünler basit cisimlerdir, yani gökler, içindekiler ve dört unsurdan ibarettir. Cismin bu hâlleri ise bunların tabiatları, hareketleri ve konumlarından ibarettir. Tabiî ilmin kısımlarından olan bu hikmetin ortaya konuluşu ve tertibindeki tarifi şudur: Bu ilimde, değişim itibariyle cisimlerin hâlleri incelenir. Konusu ise, hâllerindeki değişim ve değişmezlik itibariyle basit olsun bileşik olsun mutlak tabiî cisimdir. Bu ilimde cisme ilişen şeyler de cisme ilişmesi itibariyle incelenir.

[661] Bil ki basit cisimler bu ilmin konusu olduğu gibi, aynı şekilde hey'et ilminin de konusudur. Ancak hey'et ilminde şekiller incelenir, sema ve âlem ilminde ise tabiatlar ve ona bağlı olan şeyler incelenir. Bunlar konuları bir olmakla birlikte meselelerindeki yüklemlerinin farklılığı sebebiyle iki ayrı ilimdir. Dolayısıyla "İlimlerin ayrılığı, konularının ayrılığı itibariyledir" şeklindeki düşünce geçerli değildir.

Mesele: [Feleğin Vaz'î Hareketi Üzerine]

[662] Onlar demişlerdir ki felekin vaz'î hareket kabiliyeti vardır. Zira onun varsayılan her bir cüzü belli bir konumun ve belli bir paralelliğin oluşumunu gerektiren bir tabiata özgü değildir. Bu, cüzlerinin basitliklerinden dolayı tabiatta birbirine eşit olmaları sebebiyledir. Her bir cüz belli bir konumdan ayrılıp, diğer bir konuma ulaşabilir. Bu da hareket ile olur. Doğrusal hareket imkânsız olduğu için dairesel hareket taayyün eder.

[663] Buna şöyle itiraz edilmiştir: İstidlal edilen basitlik bu iddianın nakizine delâlet eder. Çünkü dairesel olarak hareket ettiğinde ya bütün yönlere doğru hareket edecek ki bu, zarurî olarak imkânsızdır; ya da diğerine değil de birine doğru hareket edecektir ki bu da tercih edicisi olmayan bir tercihtir. Yine basit cisim, dairesel olarak hareket ederse burada sâkin ve belirli iki kutup ile büyüklük ve küçüklük itibariyle oldukça farklı hususî daireler gerekir.

---

* Çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın

١٧- علم السماء والعالم

[٦٦٠] وهو علم يعرف فيه[1] أحوال الأجسام التي هي أركان العالم وهي البسائط أعني السماوات وما فيها والعناصر الأربعة. وتلك الأحوال هي طبائعها وحركاتها ومواضعها. وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها:[2] وهي من أقسام العلم الطبيعيّ الذي يبحث فيه عن أحوال الأجسام من حيث التغير. وموضوعه مطلق الجسم الطبيعيّ بسيطًا كان أو مركّبًا من حيث هو معروض للتغير في الأحوال والثبات فيها، ويبحث فيه عمّا يعرض له من حيث هو كذلك.

[٦٦١] واعلم أنّ البسائط كما أنه موضوع[3] لهذا العلم كذلك موضوع لعلم الهيئة. إلا[4] أنّ البحث في الهيئة عن أشكالها وفي علم السماء والعالم عن طبائعها وما يتبعها. فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتّحاد الموضوع، فلا يطّرد قولهم تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات.

مسألة: [في الحركة الوضعية للفلك]

[٦٦٢] قالوا الفلك قابل للحركة الوضعية، لأنّ كل جزء من أجزائه المفروضة لا يختصّ بطبيعة[5] يقتضي حصول وضع معيّن ومحاذات معينّة لتساوي الأجزاء في الطبيعة لبساطتها. فكل جزء يمكن أن يزول عن وضعه ويصل إلى وضع جزء آخر. وما ذلك إلا بالحركة ولمّا امتنعت المستقيمة تعيّنت المستديرة.

[٦٦٣] أورد عليه أنّ البساطة التي يستدل بها تدل على نقيض المدّعي. لأنه إذا تحرّك على الاستدارة فإما أن يتحرّك إلى جميع الجوانب وهو محال بالضرورة أو إلى بعضها دون بعض وأنه ترجيح بلا مرجّح. وأيضًا إذا تحرّك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك[6] من قطبين متعيّنين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدًّا في الصغر والكبر.

---

١ س: به.
٢ ع، م: ويتضيدها؛ ط، ف: تنصيدها.
٣ س: أنها موضوعة.
٤ م – إلا.
٥ س: بطبقعة.
٦ م – هناك.

Bu daireler arasında yavaşlık ve sürat bakımından büyük farklar içeren farklı hareketler sebebiyle farazî noktalar resmolunur. Her ne kadar bu basitte varsayılan noktaların tamamını, onların kutupluluğa elverişliliğini, durağanlığı ve hızlı ve yavaş hareketle oluşan büyük ve küçük dairenin resmini içerse de bu, tercih edicisi olmayan bir tercihtir.

[664] Bunun cevabı tercih edici bir sebep olmaksızın iki eşit şeyi diğerine tercih etmenin lüzumunun menedilmesidir. Zira bu tercihin muharrike dönen bir iş sebebiyle olması mümkündür. Bunun izahı şöyledir; diğer nokta, daire ve çizgilerden ayrı olarak kutupluluk için iki noktanın tayini, mıntıka olması için dairenin tayini, eksen/mihver olması için çizginin tayini, hareketin tayinine bağlı şeyler cümlesindendir. Feleğin muayyen hareketinin gerçekleşmesi ancak bu kutupların muayyen iki nokta olması, mıntıkanın muayyen daire olması, eksenin de bu muayyen çizgi olması durumunda mümkün olur. Hareketin tayini şu üç durumdan birisinden dolayı olur: 1. Çünkü her bir feleğin maddesi ancak muayyen bir hız ve yavaşlılıkla özelleşmiş bu hareketi belirgin bir cihete doğru kabul eder. 2. Veya onun diğer cihetlere doğru diğer hareket türlerine kabiliyeti olsa da, aşağıdakilere dönük inâyet ancak bu özel hareketle hâsıl olur. 3. Veyahut da her bir feleğin maşuku olan mufârık cevherine benzemesi ancak bu hareketle ortaya çıkar.

Mesele: [Yeryüzünün Dönüp Dönmediği Üzerine]

[665] Feleklerin daimî olarak dairesel hareket ettiği hususunda ittifak edilmiştir. Fakat yeryüzünün hareketi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Acaba yeryüzü, ağırlık merkezi âlemin merkezine uygun gelecek şekilde âlemin ortasında hareketsiz midir –ki bu cumhurun görüşüdür–, yoksa aşağıya doğru veya kendi merkezi etrafında –cumhurun inandığı günlük hareketten farklı olarak– batıdan doğuya doğru sürekli hareket mi etmektedir.

ترسمها النقط المفروضة فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافًا عظيمًا بالسرعة والبطؤ؛ مع استواء جميع النقط المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيّتها للقطبيّة والسكون ورسم الدائرة الصغيرة والكبيرة بالحركة البطيئة والسريعة وأنه ترجيح[١] بلا مرجّح.

[٦٦٤] والجواب منع لزوم ترجيح أحد الأمور المتساوية على الآخر بلا مرجّح لجواز أن يكون ذلك الترجيح لأمر عايد إلى محرّكة. وتوضيحه أنّ تعيين نقطتين للقطبيّة وتعيين[٢] دائرة لأن يكون منطقة وتعيين خطّ لأن يكون محورًا دون ساير النقط والدوائر والخطوط من توابع تعيين الحركة. فإنّ الحركة المعيّنة للفلك يمتنع وقوعها إلا أن يكون القطبان تينك النقطتين المعيّنين[٣] والمنطقة[٤] تلك الدائرة المعيّنة والمحور ذلك الخطّ المعيّن. وتعيّن[٥] الحركة لأحد أمور ثلاثة إما لأنّ مادّة كل فلك من الأفلاك لا يقبل إلا تلك الحركة المخصوصة بالسرعة والبطؤ المعيّنين وإلى الجهة المعيّنة أو لأنها وإن كانت قابلة لساير أنواع الحركات وإلى ساير الجهات لكن العناية بالسافلات لا يحصل إلا من تلك الحركة المخصوصة أو لأن تشبّه كل فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل إلا بتلك الحركة.

مسألة: [هل الأرض ساكنة أم لا]

[٦٦٥] اتفقوا على أنّ الأفلاك متحرّكة على الاستدارة دائمًا.[٦] لكن اختلفوا في الأرض في أنها هل هي ساكنة في وسط العالم بحيث ينطبق مركز ثقلها[٧] على مركز العالم وإليه ذهب الجمهور أم هي متحرّكة أبدًا إما إلى أسفل أو حول مركزها من المغرب إلى المشرق خلاف الحركة اليوميّة التي اعتقدها الجمهور.

---

١ س: وأن ترجح.
٢ س: وتعين.
٣ س – المعيّنين.
٤ س: والنقطة.
٥ س – وتعين.
٦ م – دائما.
٧ ر، ف، م: نقلها.

İlk görüşten, yeryüzünün sonsuz boşlukta inişinin sürekli oluşu sonucu çıkar. Zira yeryüzünün tabiatında inici olan bir ağırlık vardır. Boyutların sonluluğunun ispatı bunu geçersiz kılmaktadır. Yine yeryüzü inici bir şey olsaydı, gezegenlerin cirimlerinin hissimizde her gün küçülmesi gerekirdi. Şayet o sürekli yükselmiş olsaydı her gün biz feleğe daha yakın olur ve gezegenler gittikçe daha büyük görünürdü. İlaveten, kendi ekseninde hareket etseydi, günlük hareketin olmaması gerekir hatta yeryüzünün hareketi sebebiyle günlük hareket ancak hayal edilirdi. Zira feleğin konumunun değişmesi, yeryüzünün cüzlerine değil bize kıyasla olur. Çünkü bizimle onların arasındaki konum değişmemektedir. Biz belli bir cüz üzerinde bulunuruz, batıdan doğuya doğru hareket ettiğinde doğu yönünde yeryüzünün dış bükeyinde gizli olan gezegenler açığa çıkar ve bize açık olan gezegenler batı yönündeki dış bükeyinde de bizden gizlenir.

[666] Yeryüzünün kendi yerinde sâkin olduğu, hareketli olanın da felek olduğu zannedilir. Dolayısıyla felek doğudan batıya doğru hareket eden bir şey olur. Bilakis orası Atlas feleği değil ki peş peşe hareketin aksine günlük hareketle hareket etsin. Bu, gemiye binen kimsenin durumu gibidir. Zira gemi, hareketli olmasına rağmen, cüzlerinin konumunun değişmemesi bakımından hareketsiz görünür. Deniz de sâkin olmasına rağmen, onun bizzat ve bilaraz asla hareketli olmadığı zannedilmekle birlikte konumunun değişmesi itibariyle hareketli olarak görünür. Aynı şekilde bulutlar hareket ederken ayın bulutlara doğru hareket ettiği görülür. Yine his yanılmalarına dair açıklanan birçok şeyden bir şey hareketli olmasına rağmen sâkin, sâkin olmasına rağmen hareketli görünür.

[667] Bu ciheti üç bakımdan geçersiz kılmışlardır:

1. Şayet yeryüzü tam gün içinde bir kere dönseydi, okun yeryüzünün hareket ettiği yöne, yani doğuya doğru atıldığında atıldığı konumu geçmemesi, hatta yeryüzünün onu geçmesi gerekirdi. Zira bu takdire göre yeryüzü tek bir saat içinde bin mil, on saatte de yüz mil yol alırdı.

والأول يستلزم أن لا يزال الأرض تنزل في خلاء غير متناهية لما في طبيعتها من الثقل الهابط، ويبطله إثبات تناهي الأبعاد. وأيضًا لو كانت هابطة لوجب أن يصغر أجرام الكواكب كل يوم في حسّنا. ولو فرضت صاعدة دايمًا لكنا كل يوم أقرب إلى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية هذا.[١] ثم إنها لو كانت متحرّكة على نفسها لزم أن لا توجد الحركة اليوميّة بل إنما تتخيّل حينئذ[٢] بسبب حركة الأرض. إذ يتبدل الوضع من الفلك بالقياس إلينا دون أجزاء الأرض، إذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها.[٣] فإنّا على جزء معيّن منها، فإذا تحرّك من المغرب إلى المشرق[٤] ظهر علينا من جانب المشرق[٥] كواكب كانت مختفية بحدبة الأرض وخفي عنّا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة[٦] علينا.

[٦٦٦] فيظنّ أنّ الأرض ساكنة في مكانها والمتحرّك هو الفلك، فيكون متحرّكًا من المشرق إلى المغرب. بل ليس ثمة فلك أطلس حتى يتحرّك بالحركة اليوميّة على خلاف التوالي. وذلك كراكب السفينة[٧] فإنه يُرى السفينة[٨] ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع أجزائها منه. ويرى البحر متحرّكًا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظنّ أنه ليس متحرّكًا أصلًا لا بالذات[٩] ولا بالعرض. وكذلك يرى القمر سائرًا إلى الغيم حين يسير الغيم إليه. وكذا[١٠] يرى[١١] غيره متحرّكًا مع سكونه أو ساكنًا مع حركته من أمور بيّنوه في غلط الحسّ.

[٦٦٧] وأبطلوا هذا الوجه أيضًا بوجوه[١٢] ثلاثة:

الأول أنّ الأرض لو كانت متحرّكة في اليوم بليلته دورة واحدةً لكان[١٣] ينبغي أنّ السهم إذا رمي إلى جهة حركة الأرض وهي المشرق أن لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل يسبقه الأرض. لأنّ الأرض على ذلك التقدير يقطع في ساعة واحدة ألف ميل وفي عشر ساعة[١٤] مائة ميل.

---

١ م – هذا.
٢ ط – حينئذ.
٣ س: وبينهما.
٤ س: الغرب إلى الشرق.
٥ س: الشرق.
٦ ف، م – ظاهرة.
٧ س: كواكب؛ س – السفينة؛ ط: كواكب.
٨ م – فإنه يُرى السفينة.
٩ س: أصلًا بالذّات.
١٠ ط: وكذلك.
١١ م – يرى.
١٢ س: بوجود، ع: وجوه.
١٣ س: لكا.
١٤ ر – ساعة؛ س: ساعات.

Ok ya da aşağıdaki hareketli başka bir şeyin bu süratle hareket ettiği düşünülemez. Dolayısıyla bu hareketin yeryüzünden geri kalması gerekir. Ok, yeryüzünün hareket yönünün aksine doğru atıldığında atıldığı konuma uğraması ve hareketi kadar onu ve onunla birlikte yerin hareketini geçmesi gerekirdi. Okun her iki yönden de aldığı mesafe eşit olduğu için tecrübeyle bu sonuç bâtıldır.

2. Taş yukarıya doğru atılır ve atıldığı yere doğru düz bir çizgide geri döner. Şayet yeryüzü doğuya doğru hareketli bir şey olsaydı taş, yukarı ve aşağıya doğru hareket ettiği o esnadaki yeryüzü hareketi miktarınca batı yönüne doğru yere düşerdi. Bu iki vechin zayıf noktası şudur: Hareket esnasında ok, taş ve diğerlerine bitişen havanın yeryüzüne de bitişerek onu içine alması mümkündür. Nitekim onlar ateşin feleği içine aldığını da iddia ederler. Dolayısıyla bundan herhangi bir şey gerekmez. Çünkü ok bu takdirde yeryüzüne tâbi olan havaya bağlı olarak yeryüzünün hareketiyle hareket eder. Dolayısıyla her iki tarafta da kendi hareketi hariç, atıldığı yeri aşmaz ve her iki mesafede eşit olur. Aynı şekilde taş da onun hareketiyle hareket eder, yerini aşmaz ve kendi yerine geri döner.

3. Yeryüzünde doğal olarak düz meyil ilkesi vardır. Onda dairesel meyil ilkesi yoktur. Dolayısıyla o doğal bir hareketle dairesel olarak hareket eden bir şey değildir. Buna şöyle itiraz gelmiştir: Biz onda bu ilkenin varlığını ayırt edemiyoruz. Çünkü onda bu ilkenin varlığı hiçbir meyli olmayanın, cebren bile hareket etmeyeceği düşüncesine mebnidir. Aksi takdirde engelle birlikte bir hareket, engelsiz bir hareket ile aynı olurdu. Meyil bahislerinden bilineceği üzere bu öncülü ayakta tutacak bir delil yoktur. Dahası iki meylin birbirinin zıddı olduğunu ayırt edemeyiz ki çark ve yuvarlak kürede bir araya geldiği için bu iki ilke arasında bir aykırılık gereksin.

ولا يتصور في السهم وغيره من المتحرّكات السفليّة حركة بهذه السرعة، فيجب تخلّفها[١] عن الأرض. وينبغي للسهم إذا رمي إلى خلاف جهة حركتها أن يمرّ عن الموضع الذي رمي منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة[٢] الأرض جميعًا. واللازم باطل لاستواء المسافة التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة.

الثانية الحجر يرمى إلى فوق فيعود إلى موضعه الذي رمي منه راجعًا بخطّ مستقيم. ولو كانت الأرض متحرّكة إلى المشرق لكان الحجر ينزل من مكانه إلى جانب المغرب بقدر حركة الأرض في ذلك الزمان الذي وقع فيه حركة الحجر صاعدًا وهابطًا. وضعّف هذان الوجهان بأنه يجوز أن يشايعها الهواء المتّصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرها[٣] في الحركة، كما يقولون بمشايعة النار للفلك. فلا يلزم شيء من ذلك، فإنّ السهم حينئذ يتحرّك بحركة الأرض تبعًا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي[٤] منه في الجانبين إلا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان. وكذلك الحجر يتحرّك بحركتها فلا يتجاوز موضعه بل ينزل راجعًا إليه.

والوجه الثالث هو أنّ الأرض فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع، فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير. فلا يكون متحرّكة[٥] على الاستدارة حركة طبيعيّة. ويرد عليه أنّا لا نميّز[٦] وجود ذلك المبدأ فيها. لأنّ وجوده فيها مبنيّ على أنّ ما لا ميل[٧] له أصلًا لا يتحرّك قسرًا، وإلا لكانت الحركة مع العائق كهي لامعه. وليس لهذه المقدمة دليل يقوم على ساق كما عرف[٨] في مباحث الميل. ثم لا نميّز[٩] تنافي الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لاجتماعهما في العجلة والكرة المدحرجة.

---

١ س: تخلصها.
٢ س – وحركة.
٣ ف: وغيرهما.
٤ م – رمي.
٥ س: متحرك.
٦ ط، ف: لا نسلم.
٧ س: أن الاميل؛ م: أن لا ميل.
٨ م: عرفت.
٩ ط، ع، ف: لا نسلم.

Mesele: [Tabiî Basit Şeklin Küresel Oluşu Üzerine]

[668] Her basitin tabiî şekli, küre şeklidir. Onlar demişlerdir ki çünkü basit cisimdeki tabiat tektir. Bir fâil bir alıcıda ancak bir fiil yapar. Küre şeklinin dışındaki her şekilde farklı fiiller bulunur. Çokgen şekillerin bir tarafı çizgi, diğer tarafı yüzey, bir diğer tarafı da nokta olur. Bu konu tartışmalıdır. Zira şahsî olarak farklı fiiller kastediliyorsa buna içi boş kürenin böyle olduğu itirazı yapılır, zira bunun iki yüzeyi vardır. Şayet tür olarak farklı fiiller kastediliyorsa, buna dairesel değil merceksi ve oval şekil olduğu itirazı yapılır. Her ikisinde noktaların bulunduğunu ileri sürmek, sağlıklı his ve tahayyülün yanlışladığı şeyler cümlesindendir.

مسألة: [في شكل البسيط الطبيعيّ كرويّ]

[٦٦٨] كل بسيط فشكله الطبيعيّ هو شكل الكرة. قالوا لأنّ الطبيعة في الجسم البسيط واحدة. والفاعل الواحد في القابل[١] الواحد لا يفعل إلا فعلًا واحدًا. وكل شكل سوى الكريّ ففيه[٢] أفعال مختلفة. فإنّ المضلّع من الأشكال يكون جانب منه خطًّا وجانب آخر سطحًا وآخر نقطة، وفيه نظر. لأنه لو أريد الأفعال المختلفة بالشخص يتوجّه عليه أنّ الكرة المجوّفة كذلك،[٣] إذ لها سطحان. وإن أريد المتخلفة نوعًا يتوجّه عليه الشكل العدسيّ[٤] والبيضيّ. وأما القول يتحقق النقطة فيهما فممّا يكذّبه الحسّ والتخيّل الصحيح.

---

١ س: المقابل.
٢ س: فعينه.
٣ س: لذلك.
٤ م: العدل

18. Küreler İlmi*

[669] Bu ilim, küreye ârız olan durumları, kürenin yapısına bakılmaksızın; yani basit, mürekkep, unsurî ya da felekî olup olmaması dikkate alınmaksızın inceler. Konusu ise küre olmak bakımından küredir. Küre, dairesel bir yüzeyin kendisini kuşattığı ve içinde bir nokta olan cisimdir. Bu noktadan yüzeye çıkan bütün çizgiler eşittir. İster bütün cüzleri birbirinin aynısı olan bir kürede olduğu gibi ağırlık merkezine tekabül eden bir kürede, isterse bir yarısı demir diğer yarısı ise tahta olan ve de ağırlık merkezi, ortasında olmayan bir kürede bulunsun, her ikisinde de hacmin merkezi, kürenin bu orta noktasıdır. İkinci durumda ağırlık merkezi, demirden oluşan kısmın ortasına denk gelir. O hâlde, mezkûr düz çizgiler kürenin yarıçaplarıdır ki dairenin içindeki noktadan onu çevreleyen yüzeyin her iki tarafına çekilen çizgiler, o kürenin çapı olur. Tam ortada dikili duran odun parçasının etrafında kasnağın dönmesi gibi, kürenin de etrafında döndüğü çapı o kürenin ekseni olur. Eksenin her iki ucu ise kürenin kutuplarıdır. Küre parçası/segment, yarım küre şeklinde veya ondan büyük ya da küçük olmak sûretiyle ya tam olur; ya da tıpkı karpuz dilimi biçiminde kesildiğinde olduğu gibi tam olmaz. Tam olan küre parçası odur ki onu sadece küre yüzeyinin bir parçası ile daire çevreler. Bu daire, küreyi düz bir yüzeyin iki parçaya kestiğinin varsayılması sonucu ortaya çıkar. Bu parçalardan birisi, daha önce bahsedilen olup, diğeri ise kürenin kalan kısmıdır. Bu daire iki küre parçasının ortak bölümü/fasl olup; en büyüğü, küre iki eşit parçaya ayrıldığında oluşur. Bu durumda, iki küre parçasına ait dairelerin merkezleri ortak olur. Aksi durumda en büyük daire oluşmaz. Küre parçasının kutbu, bu parçanın yüzeyinde bulunan öyle bir noktadır ki buradan kürenin tabanının çevresine çizeceğimiz bütün düz çizgiler birbirine eşittir. Bu noktaya, küre parçası başı/re'sü'l-kıt'a da denir. Bu noktadan, tabanın merkezine çekilecek düz çizgiye ise küre parçasının yüksekliği ya da sagitta/sehm denir.

* Çev. Hasan Umut

١٨- علم الأكر

[٦٦٩] هو علم يبحث فيه عن أحوال العارضة للكرة[١] من حيث إنها كرة من غير نظر إلى كونها بسيطة أو مركّبة عنصريّة أو فلكيّة. فموضوعه الكرة بما هو كرة. والكرة جسم يحيط به سطح واحد مستدير في داخله نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه متساوية. وتلك النقطة مركز حجمها سواء كانت مركز ثقلها أيضًا كما في الكرة المتشابهة الأجزاء أو يكون غيرها كما في الكرة التي نصفها حديد ونصفها خشب فإنّ مركز حجمها في المنتصف. وأما مركز ثقلها ففي النصف الحديديّ. ثم إنّ تلك الخطوط الخارجة أنصاف[٢] أقطار الكرة وكل واحد من الخطوط الخارجة منها إلى السطح المحيط من الجانبين قطر لها. فإن كان[٣] ذلك القطر هو القطر الذي يتحرك عليه الكرة بمنزلة الخشبة الوُسطانيّة التي يدور عليها البَكرة[٤] فذلك القطر محور لها؛ وطرفاه قطبا الكرة. وقطعة الكرة إما تامّة سواء كانت نصف الكرة أو أكبر أو أصغر منه وإما غير تامّة كما إذا قطعت الكرة كخرّآت البطيخ. فالتامّة قطعة منها يحيط بها قطعة من سطحها ودائرة فقط، وهي الحادثة من توهّم قطع سطح مستو للكرة[٥] إلى قطعتين، إحديهما هي القطعة المذكورة والأخرى هي ما بقي منها. وهذه الدائرة فصل مشترك بين القطعتين وأعظم دائرة تقع فيها ما ينصّفها، وحينئذ يتّحد مركزاهما وإلا فلا. وقطب القطعة نقطة على سطحها يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها إلى محيط القاعدة ويسمى رأس القطعة أيضًا. والخطّ المستقيم الواصل بينه وبين مركز القاعدة يسمى ارتفاع القطعة وسهمها[٦] أيضًا.

---

١ س: الكرة.
٢ س، ف: اتصاف.
٣ س – كان.
٤ ط: الكرة.
٥ س: الكرة.
٦ ر: وسهما؛ ف، م: وسهمهما.

Mesele: [Kürenin Yüzeye Temas Etmesi Üzerine]

[670] Gerçek bir kürenin gerçek bir yüzeye teması sadece tek bir noktada olur. Yüzeyde temasın olduğu yerden o yüzeye dik olacak şekilde, yani doksan derecelik bir açı ile çizgi çekildiğinde kürenin merkezi bu dik çizginin üzerinde olur. Küre, yüzeye A noktasında temas etsin ve bu noktadan yüzeye dik olacak şekilde bir çizgi çıkarıp, AB çizgisini oluşturalım. Bu durumda deriz ki, kürenin merkezi bu AB çizgisi üzerinde olur. Aksi hâlde başka bir varsayımı dikkate al! Kürenin merkezi C noktası ve buradan çizeceğimiz AC çizgisi de yüzeye dik olsun. Theodosius'un *Küreler* kitabının birinci makalesinin dördüncü şeklinde izah edildiği üzere, kürenin merkezinden temasın gerçekleştiği yere doğru çıkan çizgi yüzeye dik olur. Nitekim AB çizgisi de yüzeye dikti. O hâlde yukarıdaki iki durumda, aynı noktadan yüzeye doksan derece ile aynı yönde iki düz çizgi çizilmiş olur ki bu durumun kabul edilemezliği açıktır. Öyleyse varsayılan C noktası kürenin merkezi olmaz.

Mesele: [Küredeki Paralel Dairelerin Kutupları Üzerine]

[671] Bir kürede bulunan paralel dairelerin kutupları birdir. Bu, doğru bir tahayyüle sahip birisi için şüphe götürmez. Mamafih bu durum, Theodosius'un *Küreler* adlı kitabının ikinci makalesinde geçen birinci şekilde burhanla da ispat edilmiştir.

Mesele: [Bir Küredeki Eşit ve Paralel İki Daire Üzerine]

[672] Bir kürede birbirine eşit ve paralel iki daire olsa ve bu dairelerden birine en büyük daire temas etse, diğerine de temas etmiş olur ki bu durum, Theodosius'un *Küreler* adlı kitabının ikinci makalesinde geçen yedinci şekildeki gibidir.

Mesele: [Paralel Daireler Üzerine]

[673] Küre, ekseni etrafında simetrik olarak tam bir dönüş yaptığında eksen üzerindekiler hariç, bu cismin yüzeyinde bulunan bütün noktalar birbirine paralel daireler çizer ki bunların kutupları kürenin kutbu olan eksene dik olur. Bu husus, Autolykos'un kitabındaki birinci şekilde burhanla ispat edilmiştir.

مسألة: [في تماسّ الكرة على السطح]

[٦٧٠] إذا ماسّت كرة حقيقيّة سطحًا حقيقيًّا فإنما تماسّ بنقطة. فإن[١] اخرج من موضع[٢] المماسّة من السطح خطّ قائم عليه على زوايا قائمة فإنّ مركز الكرة يكون على ذلك الخطّ القائم فلتماسّ كرة سطحًا[٣] ما على نقطة «ا» ولنخرج من نقطة «ا»[٤] عمود[٥] على السطح وهو خطّ «ا ب»، فنقول إنّ مركز الكرة يكون على خطّ «ا ب».[٦] وإلا فأمكن غيره فليكن مركز الكرة نقطة «ج»[٧] ولنصل بينهما بخطّ «ج ا» فهو أيضًا يكون عمودًا على ذلك السطح. لما تبيّن في الشكل الرابع من المقالة الأولى من **أكر** ثاوذوسيوس أنه إذا اخرج من مركز الكرة إلى موضع المماسّة خطّ يكون ذلك الخطّ عمودًا على السطح. وقد كان خطّ «ا ب» أيضًا عمودًا عليه. فقد خرج من نقطة واحدة بعينها على سطح واحد بعينه خطّان مستقيمان على زوايا قائمة في جهة واحدة[٨] بعينها. وذلك قد بيّن امتناعه فليست نقطة «ج» مركز الكرة.

مسألة: [في أقطاب الدوائر المتوازية]

[٦٧١] الدوائر[٩] المتوازية التي في الكرة أقطابها واحدة بأعيانها وهذا ممّا لا يشتبه على مَن له تخيّل صحيح. ومع ذلك برهن عليه في الشكل الأول من المقالة الثانية من **أكر** ثاوذوسيوس.

مسألة: [في دائرتان متساويتان متوازيتان في كرة]

[٦٧٢] إذا كانت في كرة دائرتان متساويتان متوازيتان[١٠] فإنّ الدائرة العظمى التي تماسّ أحدهما تماسّ الأخرى أيضًا. وهذا هو الشكل السابع من المقالة الثانية من **أكر** ثاوذوسيوس.

مسألة: [في دوائر متوازية]

[٦٧٣] إذا دارت كرة على محورها دورًا[١١] تامًّا معتدلًا فإنّ جميع النقط التي[١٢] على بسيطها خلا ما كان منها على المحور يرسم دوائر متوازية أقطابها أقطاب الكرة ويكون قائمة على المحور. وقد برهن عليه في الشكل الأول من كتاب أوطولوقس.

---

١ م: فإذا.
٢ م — موضع.
٣ س: سطحها.
٤ م — «ا».
٥ ر: عمودا.
٦ س: ب.
٧ ر، س، ع: «ح».
٨ س — واحدة.
٩ م: الدائر.
١٠ م — متوازيتان.
١١ س: دورانا.
١٢ س — التي.

19. Menâzır İlmi*

[674] Bu ilimle görünenlerin nicelikleri, nitelikleri, konum farklılıkları, yakınlığa ve uzaklığa göreli biçimleri/eşkâl, kalıcılık ve değişkenlik gibi özellikleri ile gözlemci ve görünenler arasında aracılık eden ortamların bulunmasının nedenleri bilinir. Bu ilmin faydası ise görünenlerin durumlarında, görünümlerinde ve niteliklerinde oluşan görme hatalarının giderilmesidir.

Mesele: Görme Keyfiyetinin Beyânı Üzerine

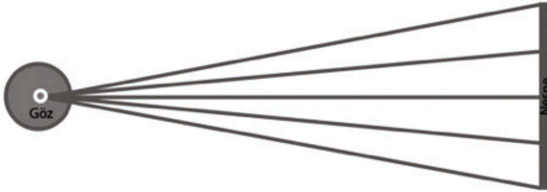
[675] Görme hakkında hükemânın meşhur üç görüşü vardır. Birincisi İşrâkîlerin görüşleridir. Onlara göre görme, gözden çıkan ışınların oluşturduğu, tepesi göz merkezinde ve tabanı da görünen nesnede bulunan ışın konisiyle [Şekil 1][1] gerçekleşir. Buna karşılık koninin niteliği hakkında aralarında ihtilaf vardır. Farklı görüşlerden birine göre koni, yekparedir.[2]

[676] Diğer görüşe göre ise koni, kenarları göze teğet olan ve göz merkezinde toplanan doğrusal ışın çizgilerinden oluşur. Farklı yönlere uzayan bu ışınlar, isabet ettikleri nesnelerin üzerine düşerler. Böylece göz, etrafındakilerden sadece uzayan ışın çizgilerinin intibak ettiği nesneleri idrak eder. Bundan dolayı, nesnenin yüzeyinde bulunan gözenekler gözden gizlenir. Üçüncü grup ise, gözden tek bir düz çizgi şeklinde ışın çıktığını ve görme nesnesinde son bulduğunu, hissedilemeyecek bir hızla o nesnenin yüzeyinde enine ve boyuna hareket ettiğini, bu hareketten şeklinin koni olduğunu varsayar.[3]

---

* Çev. Hüseyin Gazi TOPDEMİR

1 Şekil 1: Görme konisi



2 Görmenin nasıl gerçekleştiğini açıklamak için Grek ve İslâm dünyasında bilginler ışın veya görme konisi adını verdikleri bir kavram geliştirmişlerdir. Buna göre, görme ya gözden çıkan ve nesneye giden ışınların oluşturduğu, ya da nesneden göze gelen ışınların oluşturduğu koni aracılığıyla oluşur.

3 Bu paragrafta söz konusu edilen İşrâkîler, klasik literatürdeki Ta'limiyyûn, yani matematikçilerdir. Görmenin bir koni aracılığıyla oluştuğunu savunurlar ve koninin biçimi konusunda birçok farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bu gruptaki bilginler görmeyi sağlayan ışınların gözden çıktığını (extramission) savunmuşlardır. Extramission sözcüğünü gözışın olarak tercüme edip, kuramı da Gözışın Kuramı biçiminde adlandırdım. bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Takîyüddîn'in Optik Kitabı, Işığın Niteliği ve Görmenin Oluşumu*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1999, s. 31; Farabi, *İlimlerin Sayımı*, Çeviren: Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1989, s. 149, dipnot 42; ayrıca 92-110.

١٩- علم المناظر

[٦٧٤] وهو علم يتعرّف[1] منه أوضاع المبصر[2] في كميّته وكيفيّته واختلاف أوضاعه وأشكاله باعتبار قربه وبعده ومسامّته وانحرافه وما يتوسّط بين الناظر والمبصرات وأسباب ذلك. وأما منفعته[3] فمعرفة ما يغلّط فيه البصر من أحوال المبصرات ووجوهها وكيفية التحرّز منها.

مسألة: في بيان كيفية الإبصار

[٦٧٥] واعلم أنّ المذاهب المشهورة للحكماء في الإبصار ثلاثة: الأول مذهب الإشراقيين وهو أنّ الإبصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر. ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة إلى أنّ ذلك المخروط مصمت.

[٦٧٦] وذهب جماعة أخرى إلى أنه مركّب من خطوط شعاعيّة مستقيمة أطرافها التي يلي البصر مجتمعة عند مركزه. ثم يمتد متفرّقة إلى المبصر فما[4] ينطبق عليه من المبصر[5] أطراف تلك الخطوط أدركه البصر. وما وقع بين أطراف تلك الخطوط لم يبصر، ولذلك يخفى على البصر المسام الذي في غاية الرقّة في سطوح المبصرات.

---

١ ط: يعرف.
٢ ط: البصر.
٣ س: منفعيته.
٤ س: البصر فيما.
٥ م: المبصرات؛ س: البصر.

[677] İkincisi Tabiatçıların görüşleridir.[1] Bunlara göre görme [gözde oluşan] duyusal bir izlenimdir.[2] Bu grupta Aristoteles ve onun izleyicisi olan İbn Sînâ yer alır. Bu görüşe göre, göz ve nesne karşı karşıya bulunduğunda, nesnenin sûretinin gözün celidiye/kristal sıvı tabakasında[3] oluşmasını sağlayacak bir durum oluşur. Aksi hâlde, her iki gözün celidiye tabakası olmasına ve iki ayrı duyusal izlenim söz konusu olmasına rağmen, gözde tek bir görüntü oluşmaz, bir şey iki görünürdü. Hâlbuki celidiyede oluşan sûret, celidiyeyle bağlantılı olan iki sinirin birleştiği noktaya, oradan da görme sinirine iletilir. Onlar "sûretin iletilmesi" ifadesiyle, sûretlerin içi boş iki sinire ve oradan ortak duyuya iletilmesi ile sûret olan arazın intikalini kastetmezler. Bilakis onların kastı, sûretin celidiyedeki intibâsının, ortak duyuya feyezan etmesini hazırladığı gibi, sûretin buluşma yerinde feyezan etmesini hazırlamasıdır.

[678] Üçüncüsü ise felsefecilerden bir grubun benimsediği görüştür. Bu görüşü savunanlara göre görme ne duyusal bir izleni/intibâ ile ne de gözden ışığın çıkmasıyla oluşur. Bilakis görme, göz ve baktığı nesne arasındaki saydam havanın ışık ışınlarının niteliğiyle nitelenmesi sonucunda havayla gelen sûretlerin göze ulaşmasıyla oluşur. Bu hususta oluşan delillerin farklılığı kitaplarda ayrıntılı olarak zikredilmiştir.[4]

---

1 Tabîiyyûn diye adlandırılan doğa filozoflarının benimsediği görüşe göre, görme nesneden gelen ışınların göze girmesiyle oluşur. Bu gruptaki bilginler görmeye neden olan ışınların nesneden geldiğini (intromission) savunmuşlardır. Intromission sözcüğünü nesneışın olarak tercüme edip, kuramlarını da Nesneışın Kuramı diye adlandırdım. bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Takîyüddîn'in Optik Kitabı, Işığın Niteliği ve Görmenin Oluşumu,* Kültür Bakanlığı, Ankara 1999, s. 31. Ta'limiyyûn ve Tabîiyyûn ifadelerinin terim anlamları konusunda ayrıntılı bilgi için bk. el-Tehanevî, *Kitâbu Keşşâf el-Funûn*, Cilt: 1, W. N. Lees Press, Kalküta 1862, s. 16-17.

2 Intibâ sözcüğü nesnenin sûretinin gözde bıraktığı izlenim anlamındadır. Buna müslüman bilginler etkilenme demişlerdir. Gözün bir duyu organı olması dolayısıyla duyusal izlenim şeklinde çevrilmiştir.

3 Burada söz konusu edilen tabaka, sıkıştırılmış rutubetten oluştuğu kabul edilen, yumurta biçimli bir küredir. Saydamlığı buz saydamlığına benzer. Bundan dolayı celidiye adı verilmiştir. Görünüşü bir merceği andırır. Bu tabaka bugünkü anlamda göz merceği, yani crystalline humour-sıvıdır. bk. İbn el-Heysem, Kitab el-Menâzır, İngilizceye Çeviren: A. I. Sabra, *The Optics of İbn al-Haytham*, Books 1-3, On Direct Vision, The Warburg Institute, University of London, London 1989, s. 55-63; Takîyüddîn İbn Marûf, *Kitâbu Nûri Hadakati el-Ebsâr ve Nûri Hadîkati el-Enzâr, Işığın Niteliği ve Görmenin Oluşumu Üzerine,* Değerlendirme ve Çeviri: Hüseyin Gazi Topdemir, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2017, s. 95-96.

4 Bu düşünceyi savunanlar daha çok Galenos ve Aristoteles'tir. Bunlar görmeyi saydam ortamın ışık ve benzeri bir etkenle aktüel hâle getirmesiyle oluştuğunu savunurlar. Bunların kuramının adı ortamcı (mediumistic) kuramdır. Bk. Hüseyin Gazi Topdemir, *Işığın Öyküsü, Mitolojiden Matematiğe Işık Kuramlarının Tarihsel Gelişimi*, TÜBİTAK, Ankara 2013, s. 9; ayrıca Extramission, Intromission ve Mediumistic kuramlar, özellikleri ve temsilcileri hakkında ayrıntılı bilgi edinmek için şu kaynağa bakılabilir: David C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, University of Chicago, Chicago 1976, s. 1-17.

[٦٧٧] وذهب جماعة ثالثة إلى أنّ الخارج من العين خطّ واحد مستقيم فإذا انتهى إلى المبصر، تحرّك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيّل بحركته هيئته[١] مخروط. الثاني مذهب الطبيعيّين وهو أنّ الإبصار بالانطباع وهو المختار عند أرسطو وأتباعه كالشيخ الريس وغيره. قالوا إنّ مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادًا يفيض به صورته على الجليديّة ولا يكفي[٢] في الإبصار الانطباع في الجليدية[٣] وإلا رأى شيئًا واحدًا شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين. بل لا بد من تأدّي الصورة من الجليديّة إلى الملتقى ومنه إلى الحسّ[٤] المشترك. ولم يريدوا بتأدّي[٥] الصورة إلى ملتقى العصبتين المجوّفتين وإلى الحسّ[٦] المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل أرادوا أنّ انطباعها في الجليدية يُعدّ فيضان الصورة على الملتقى فيضانها عليه معدّ لفيضانها على الحسّ المشترك.

[٦٧٨] والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو أنّ الإبصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بأنّ الهواء[٧] المشف الذي[٨] بين البصر والمرئي يتكيّف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للإبصار. ودلائل الفرق مع ما عليها ولها[٩] مذكور[١٠] مفصّلًا في الكتب المبسوطة.

---

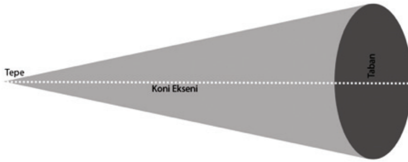
١ ط: هيئة.
٢ ف، م – يكفي.
٣ س – ولا يكفي في الإبصار لانطباع في الجليدية.
٤ ع: الحسن.
٥ س: تباور.
٦ ع: الحسن.
٧ س: بالهواء.
٨ س – الذي.
٩ ط: ولهذا.
١٠ ط: مذكورة.

Mesele: [Suya Yansıyan Görüntünün Şekli Üzerine]

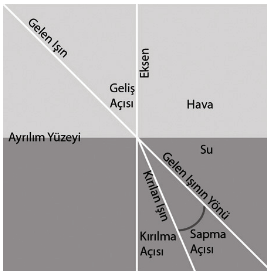
[679] Bu mesele, neden üzüm tanesinin suda armut gibi göründüğünün; su kenarında dikili bir ağacın suda baş aşağı yansıdığının ve görüntüsünün aynadakine benzer şekilde boyuna ve enine bükülmüş olarak göründüğünün açıklanması hakkındadır. Bunun açıklaması şöyledir: Nesnelerin görünmesi, daha açık söylemek gerekirse, ancak tepesi gözbebeğinde, tabanı ise görünen nesnenin yüzeyinde olan, tabanı dairesel bir koni biçiminde çıkan ışık aracılığıyla olur [Şekil 2].[1] Görünenin miktarının daha küçük veya daha büyük gibi değişik şekilde görünmesi çıkan ışık konisinin tepe açısına bağlıdır. Işık konisinin yüzeyinde yer alan ışın çizgileri, görünen nesneye düz bir doğrultu boyunca her iki taraftan nüfuz eder. Eğer gözlemci ve baktığı nesne arasındaki saydam ortam, opak veya seyreltik ise buna bağlı olarak orada farklılaşma oluşur. Şöyle ki, gözlemcinin bulunduğu ortamın hava veya su olmasına bağlı olarak, tıpkı üzümün suyun içerisinde görünmesinde olduğu gibi, suya ulaşan ışık ışınları kırılır ve koninin eksenine doğru bükülür, sonra da görünene ulaşır. Orada koninin tepe açısı, daha büyük olur ve bundan dolayı da nesne de aslından daha büyük görünür. Tersi durumunda ise ışın çizgileri eksenden öteye doğru, yani ilkinin tersi yöne eğilir, bu durumda bütün görüntü bir araya toplanmış tek bir şey olarak ve daha küçük görünür. Eksen boyunca gelenlerin dışındaki ışıkların kırılması [kırılmanın eksene doğru veya tersi yöne olması] geliş açılarının daha büyük veya daha küçük olmasına göre olur [Şekil 3].[2]

---

1 Şekil 2: Işık konisi



2 Işıklar, havadan suya veya sudan havaya geçmeleri durumunda geldikleri ortam ile nüfuz ettikleri ortamların yoğunluk farkından dolayı yön değiştirirler. Bu yön değiştirme nüfuz edilen ortamın yoğunluğunun geliş ortamına göre daha az veya daha fazla olmasıyla ilgilidir. Eğer geliş ortamı hava, nüfuz edilen ortam da su ise bu durumda ışık eksen yönüne kırılır; tersi durumda ise yani sudan havaya nüfuz etmesi durumunda eksenden öteye doğru kırılır. Bu, temel optik kuralıdır.
Şekil 3: Kırılma Geometrisi



مسألة: [في بيان شكل الصورة في الماء]

[٦٧٩] في بيان أنه لِم يري[١] العنبة[٢] في الماء كالإجاصة ولم يري[٣] الشجر المستقيم على الشط منتكسًا في الماء ولم يري[٤] الوجه طويلًا عريضًا ومعوّجًا بحسب اختلاف شكل المرآة. وبيانه أنّ رؤية الأشياء على القول الأظهر إنما هو بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئيّ. ويتفاوت مقدار المرئيّ صِغرًا وكِبرًا[٥] بحسب صغر[٦] زاوية رأس المخروط وكبرها. ثم إنّ الخطوط الشعاعيّة التي على سطح المخروط الشعاعيّ ينفذ إلى المرئيّ على الاستقامة إلى طرفيه. إذا الشفّاف المتوسّط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقّة فإن فرض هناك تفاوت بأن يكون ما يلي الرائي[٧] هواء وما يلي المرئيّ ماء كما في العنبة المرئيّة في الماء، فإنّ تلك الخطوط إذا وصلت إلى ذلك الماء انعطفت ومالت إلى سهم المخروط ثم وصلت إلى طرفي المرئي. فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها في الصورة الأولى ولذلك يرى المرئي أعظم. ولو انعكس الأمر مالت الخطوط إلى خلاف جانب السهم فيرى أصغر مع كون المرئي شيئًا واحدًا في جميع الصور. ثم إنّ الانعطاف سواء كان إلى جهة السهم أو خلافها[٨] إنما يكون بزاوية أصغر من زاوية الشعاع بكثير.

---

١ م: ير.
٢ س: العينية.
٣ م: ير.
٤ م: ير.
٥ س: وكبري.
٦ س – صغر؛ م: صغرا.
٧ س: الراي.
٨ ط – أو؛ ط: اخلافها.

[680] İkinci veche gelince su yüzeyinden ağaca doğru yansıyan ışın çizgileri, onu Farsça "çenk" denilen "ud"un telleri gibi, bir bütün oluşturacak şekilde yansıtır. Ağacın diğer tarafı ise gözlemcinin yakınında bulunan ışınların suyun altında bulunan tepe kısmında -ki burası gözlemcinin uzağındadır- ağacın tepesine doğru ışınların yansımasıyla algılanır. Aynı şekilde ağacın gözlemci yönündeki kısmı yansıma hakkında söylendiği şekilde görünür. Ancak gözlemci suyun kıyısında bulunuyorsa, bu durumda gözlemci yönünde ağacın tepesi ilkinde olduğu gibi, tabanı da ikinci durumda olduğu gibi görünmez. Ağacın tepesine yansıyan ışın çizgileri diğer yansıyan çizgilerin tümünden daha uzundur. Öyle ki onlardan daha yakında olanlar, uzak olanlardan daha uzun olurlar; hatta ağacın tabanından yansıyanlar daha kısa olur. Ancak yansımanın kendisi idrak edilemez, çünkü yansıyan ışınların suya nüfuz ederken bir doğrultu boyunca nüfuz etmesinden dolayı görüntüler güçlenir. Eğer su ağacın uzunluğu ölçüsünde derin değilse, orada nüfuz etme söz konusu olmaz. Bundan dolayı biz ağacın tepesini yansıyan ışınların uzun olması dolayısıyla suda daha fazla kırılmış olarak görürüz. Geriye kalan kısımların görüntüsü de bu düzene göre oluşur. Suyun yüzeyinin altında ise kısalmış olur.

[681] Üçüncü veche gelince bu şöyledir: Bunun için silindir kesiti şeklinde bir yanı çukur diğer yanı tümsek olan bir ayna varsayalım. Çukur yüzey, yuvarlak silindirin boş olan iç kısmına benzer bir kesit olsun. Bu aynanın yüzeyine bakılırsa, bakanın görüntüsü, normalden fazla, ayna uzunluğunca uzamış, eni ise incelmiş görünür. Aynanın uzunluğu boyunca yansıyan şeyler, ancak düz bir çizgi boyunca ve göründüğü konum doğrultusundaki uzunluğuna eşit olarak yansır. Enine yansıması ise ancak geliş yönünde enine eşit eğik bir hat boyunca oluşur. Görüntünün çeperlerinin bu eğri çizgiyle oluşturduğu açı, düz hâlindekiyle kıyaslandığında, ondan daha küçük olarak görünür. Ayna yüzeyine bakan biri bu durumda uzunluğunun kısaldığı ölçüde enini genişlemiş görür.

[٦٨٠] وأما وجه الثاني فهو أنّ الخطوط الشعاعيّة المنعكسة من سطح الماء إلى الشجر إنما ينعكس إليه على هيئة أوتار[١] الآلة الحَدْباَء المُسمّاة بالفارسية بچنك. فإذا كان الشجر على الطرف الآخر انعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائي وإلى ما تحت رأسه من موضع أبعد منه وهكذا، وإذا كان الشجر على طرف الرائي كان الأمر في الانعكاس على عكس ما ذكر. إلا يرى انّك إذا سترت[٢] سطح الماء من جانبك يستر عنك رأس الشجر في الصورة الأولى وقاعدته في الصورة الثانية. فيكون الخطّ[٣] الشعاعي المنعكس إلى رأس الشجر أطول من جميع الخطوط المنعكسة إلى ما دونه. ويكون ما هو أقرب منه أطول ممّا هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون أقصرها هو المنعكس إلى قاعدة الشجر. ثم إن النفس لا تدرك الانعكاس لتقودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فيحسب الشعاع المنعكس نافذًا في الماء ولا نفوذ هناك إذ ربّما لا يكون الماء عميقًا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك أنّ رأس الشجر أكثر[٤] نزولًا في الماء لكون الشعاع المنعكس إليه أطول وكذا الحال في باقي[٥] الأجزاء على الترتيب فتراه كأنه منتكس تحت سطح الماء.

[٦٨١] وأما الثالث فسببه[٦] أنه إذا فرض المرآة كنصف قالب أسطوانة مستديرة، فيكون كسطح مقعّر من نصف الأسطوانة المستديرة المجوّفة. فإذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيًا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلًا بقدر طوله قليل العرض. وذلك لأنّ[٧] الأشعّة المنعكسة حينئذ إلى طول الوجه إنما ينعكس من خطّ مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله[٨] بحاله. والمنعكسة إلى عرضه إنما ينعكس من خطّ مُنحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها[٩] هذا المنحنى[١٠] أصغر من التي كان يوترها[١١] على تقدير كونه مستقيمًا، فيري عرض الوجه أقل ممّا هو عليه. وإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيًا لعرض الوجه انعكس الأمر فيري الوجه عريضًا بقدر عرضه قليل الطول.

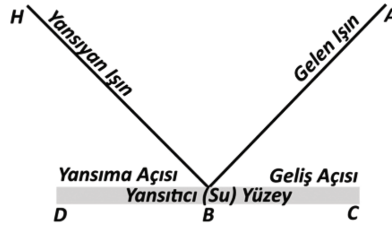
---

١ ط: اوتاد.
٢ ط: سرت.
٣ م – الخط.
٤ س: كثيرا.
٥ س – باقي.
٦ س: فشبيه.
٧ س: لا.
٨ م – طوله.
٩ س: يوثرها؛ م: بوترها.
١٠ ط: متحني.
١١ س: يوثرها؛ م: بوترها.

Çünkü daha sonra ışınların yansıması uzunluk yönüne olur. Ancak eğik çizgi boyunca olan yansıma uzunluk yönüne olana eşit olur. Bu durumda o şeyin uzunluğu azalır. O yönden bakıldığında onun uzunluğu yanlamasına konulduğu yönde çukur kısımdaki yönünde daha uzun görünür. Çünkü yansıma daha sonra kısmen doğrusal, kısmen eğri olur; ancak söz konusu edilen aynalar çukur ise orta kısım değişik, eğer tümsek ise bütünüyle yuvarlak ve farklılaşmış olarak görünür. Aynadaki görüntü de görünenden farklı olur.[1]

Mesele: [Işığın Yansıması Üzerine]

[682] Eğer göz ışınları[2] ve onun dışındaki ışınlar, su ve ayna benzeri parlak bir yüzeyden tam karşısındaki bir yöne yansırsa, orada gelen ve yansıyan ışınların oluşturduğu açılar eşit olur. *A* göz, *CD* su yüzeyi ve *B* görüntü yüzeyi, *H* ise görüntü yüzeyinin tam karşında bulunan ve konumu gözde ortaya çıkan görünen bir nesne olsun [Şekil 4][3].



Şekil 4.

1 Bu uzun paragraf, klasik dönem İslâm dünyasında söz konusu edilen bilgilerden daha geri bir nitelik taşımaktadır. Sadece silindirik aynada oluşan görüntü üzerinde odaklanmış olması da yetersizliği göstermektedir. Çünkü bu aynaların özelliği halk arasında dev aynası adı verilen çukur aynadaki görüntünün aslına göre çok kalın, ince veya basık hâlde ortaya çıkmasını ele almıştır. Oysa Osmanlı öncesi optik literatüründe bütün ayna türleri üzerinde hem deneysel hem de kuramsal incelemeler yapılmış ve her bir ayna türü için görüntü konumları ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Yazarın bu ayna çeşidini seçmesi bilimsel bir kaygıdan çok ilgi çekici bir husus olmasıyla ilgili olsa gerektir.

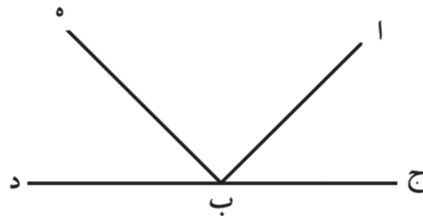
2 Daha önceden ifade edildiği üzere, ışığın gözden çıktığı görüşünü, Grek dünyasında ve başlangıç döneminde İslâm dünyasında savunan çok sayıda bilgin olmuştur. Ancak bu görüşün yanlış olduğunu İbn el-Heysem kuramsal ve deneysel olarak kanıtlanmıştır. İbn el-Heysem'den sonra da İslâm dünyasında uzun süre göz ışınları bir daha gündeme getirilmemiştir. Ancak entelektüel anlamda irtifa kaybetmeye başlandıktan sonra bu türden yanlış düşünceler tekrar gündeme gelmeye başlamıştır. Yazar (الشعاع البصري وغيره) göz ışınları ve gayrihu diyerek ışık kaynaklarını dile getirmekte, böylece gözü de bir ışık kaynağı olarak gördüğünü belirtmektedir. Bu ifadeden de ilerleyen dönemlerde, gelişme döneminde İslâm dünyasında oluşturulan bilgi birikiminin kavranamadığı veya gerisine düşüldüğü anlaşılmaktadır.

3 Yazarın verdiği şekil göz önüne alındığında, geliş ve yansıma açılarını oldukça eski bir bilgiyi göre tanımladığı görülmektedir.

لأنّ الأشعّة المنعكسة حينئذ إلى طول الوجه، إنما ينعكس من خطّ مُنحن مساو لطول الوجه. فيري طوله أقل وإن نظر إليها بحيث يكون طولها مورّبًا[١] في محاذاة الوجه تري الوجه معوّجًا وأحد طرفيه أطول[٢] من الآخر، لأنّ الانعكاس حينئذ من خطّ[٣] بعضه مستقيم وبعضه منحن. بل نقول إذا كانت المرآة مقعّرة يرى وسط الوجه غايرًا، وإذا كانت محدّبة يرى ناتيًا وبالجملة الاختلافات المتنوّعة في إشكال المرايا يستتبع اختلاف الوجه في الرؤية.

مسألة: [في انعكاس الشعاع]

[٦٨٢] إذا انعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل[٤] كالمرآة والماء إلى ما يقابله تحدث هناك زاوية مساوية لزاوية الشعاع. وليكن «ا» الحدقة و «ج ا»[٥] سطح الماء و «ب»[٦] هو المرئي من سطحه و «ه» مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه[٧] كوضعه منه من الحدقة فـ«ا ب» هو الخطّ الشعاعي النافذ إلى المرئي و «ه ب» هو الشعاع المنعكس وزاوية «ا ب ج» زاوية الشعاع على سطح مرئي من جانب وزاوية «ه ب ا»[٨] زاوية الانعكاس عليه من جانب وهي مساوية للزاوية الأولى.



١ ط: موريا.
٢ ط + لها.
٣ ط – خط.
٤ ط: مصيقل.
٥ ف: ج د؛ ط: ج ه.
٦ م + وهو الأقرب.
٧ م – منه.
٨ ف: ه ب د.

[683] *AB* görüntü yüzeyine nüfuz eden ışın çizgisi, *BH* ise yansıyan ışın çizgisi olsun. *ABC* açısı görüntü yüzeyine geliş yönündeki açı [yani geliş açısı], *HBD* ise geliş yönündeki açıya eşit olan yansıma yönündeki açı yani yansıma açısı olsun. *ABD* ve *HBC* açılarının eşit olması zorunludur [Şekil 5][1]. *ABH* açısı nüfuz eden ve yansıyan ışın çizgileri arasında bulunur ve nüfuz eden ışın çizgisinin görüntü yüzeyine dik olduğu durumda, nüfuz eden ışın çizgisi yansıma çizgisiyle çakışacağından, bu açı [ABH] ortadan kalkar [oluşmaz].

1 Şekil 5: Yansıma geometrisinin doğru gösterimi



[٦٨٣] ولما تساويا وجب أن تتساويا زاويتا «ا ب د» «ه ب ج». وأما زاوية «ا ب ه» فهي الواقعة بين خطّي الشعاع النافذ والمنعكس، وقد ينتفي هذه الزاوية كما إذا كان الخطّ النافذ الخطّ النافذ قائمًا على سطح المرئي فينطبق عليه الخطّ المنعكس.

20. Nücum İlmi*

[684] Bu ilim, yıldızların hâllerini, yıldızların hareketleri bakımından ve ay üstü âlemle onun altındaki yeryüzüyle ilişkili olarak konumları bakımından ay altı âlemdeki hâdiseler hakkında sonuç çıkarmak için inceleyen bir ilimdir. İlâhi âdet, işlerin gökyüzünden yeryüzüne doğru idare edilmesidir ve Allah Teâlâ'nın yıldızlardan her birine ve gökyüzüyle ilgili diğer durumlara, kendisinden özel bir etkinin açığa çıkacağı bir kuvvet ve hususiyet tahsis ettiğine inanmakta herhangi bir mahzur yoktur. Nitekim Allah -azze ve celle- "Biz yeri, göğü ve arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık." (Enbiyâ, 21/16) demiştir. Lakin yıldızların kendi başlarına müessir olduğuna ve dünya üzerindeki hâdiselerin ezelî kudret olan Allah'ın müdahalesi olmaksızın yıldızların konumuna bağlı olduğuna inanmak küfür ve sapkınlıktır.

Mesele: Yedi Gezegen ve Felekleri Üzerine

[685] Bu gezegenler sırasıyla Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay'dır. Bu gezegenlerden her biri bir felek üzerinde bulunur ve bulundukları felekler, [yeryüzüne uzaklıkları itibariyle] gezegenlerin işbu sırasını takip eder. Yeryüzüne en uzak olanı Satürn, en yakın olanı Ay'dır. Güneş ve Ay beraber "İki Aydınlatıcı/Neyyireyn" olarak da adlandırılır. Bu nurlu gezegenlerden Güneş büyük aydınlatıcı, Ay ise küçük aydınlatıcıdır. Geriye kalan beş gezegene "Şaşkın Beş/Hamse-i Mütehayyire" derler. Gezegenlerden [Güneş'in yörüngesinin dışında kalan] ilk üçü [Satürn, Jüpiter, Mars] "Dış Gezegenler/Ulviyye," Satürn ve Jüpiter ayrıca "Dış İki Gezegen/Ulviyyeyn"; [Güneş yörüngesinin içerisinde kalan] Venüs ile Merkür ise "İç Gezegenler/Süfliyyeyn" olarak adlandırılır. Gökyüzünde bu yedi gezegen dışında kalan yıldızlara ise Sabit Yıldızlar adı verilir ve bu yıldızlar sekizinci felekte bulunur. Sekizinci feleğin üstünde Feleklerin Feleği veya Atlas feleği olarak da bilinen dokuzuncu felek vardır. Üzerinde herhangi bir yıldız bulunmayan bu dokuzuncu felek, bütün gökleri doğudan batıya döndürür. Yedi gezegenden her biri ise kendine özgü hareketle, dokuzuncu feleğin verdiği harekete uymayan bir hareketle hareket eder.

---

* Çev. Tunç Şen

٢٠- علم النجوم

[٦٨٤] وهو علم يبحث فيه عن أحوال الكواكب باعتبار حركاتها وأوضاعها بالنسبة إلى العلويّات وإلى ما تحتها من الأرضيّات ليستدل بها على الحوادث السفليّة. فإنه جرت العادة الإلهية بأن يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض فليس فيه إلا اعتقاد أنه تعالى خصّ كل واحد من الكواكب وساير الأوضاع الفلكيّة بقوّة وخاصّية يظهر منها أثر مخصوص وليس فيه محذور. قال عزّ من قائل[1] ﴿مَا خَلَقْنَا السماء وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ (سورة الأنبياء، ١٦/٢١). نعم اعتقاد أنّ الكواكب مؤثّرة وأنّ الحوادث مستندة إليها من غير مدخليّة في ذلك لتأثير القدرة القديمة فكفر وضلال.

مسألة: في الكواكب السبعة وأفلاكها

[٦٨٥] وهي زحل، مشتري، مريخ، شمس، زهرة، عطارد، قمر. كل واحد منها على فلك وأفلاكها على الترتيب المذكور، أبعدها من الأرض زحل وأقربها القمر. ويسمى الشمس والقمر بالنيّرين والشمس أعظمهما والقمر أصغرهما[2] والباقية بالخمسة المتحيّرة ويسمى الثلاثة الأول بالعلويّة وزحل والمشتري بالعلويتين[3] والزهرة وعطارد بالسفليين.[4] وباقي الكواكب التي على السماء غير هذه السبعة تسمى بالثوابت وهي على فلك ثامن؛ فوقه فلك تاسع يسمي[5] فلك الأفلاك والفلك الأطلس. وهو يحرّك الجميع من المشرق إلى المغرب ولا كواكب[6] عليه. وكل واحد من هذه السبعة يتحرّك حركة خاصة مخالفة لتلك الحركة.

---

١ ف، م + وجل؛ م – من قائل.
٢ ط: أصغرها.
٣ س: بالعلويين.
٤ ط: بالسفليتين.
٥ ر: تسمي.
٦ س، ر، ع: كوكب

Mesele: Gezegenlerin Hareketi

[686] Güneş, [Burçlar Dairesi/Ekliptik etrafındaki] dönüşünü bir senede tamamlar. Her burcu ise ortalama bir ayda geçer. Ay'ın [Burçlar Dairesini] kat etme süresi ise 27 gün ve bir günün üçte biri toplamı kadardır. Ay, her bir burcu iki ila üç gün arasında geçer. Satürn, dönüşünü aşağı yukarı 30 senede tamamlar ve her bir burcu 2,5 senede geçer. Her 12,5 ayda 4,5 ay geri hareketi olur. Jüpiter dönüşünü 12 senede tamamlar ve her bir burçtan bir yılda geçer. Her 13 ayda 4 ay geri hareketi olur. Mars, [Burçlar Dairesi] etrafındaki dönüşünü 1 yıl ve 10,5 ayda tamamlar. Her bir burcu, hızlı olduğunda bir buçuk ayda kat edip, her iki sene ve bir buçuk ayda [~25,5 ay] hemen hemen 2,5 ay geri hareketi olur. Venüs dönüşünü aşağı yukarı bir sene içerisinde tamamlar ve her bir burcu, hızlı olduğunda 27 günde kat eder. Her bir yıl ve yedi buçuk ayda [~19,5 ay] Venüs'ün takriben 1,5 aylık geri hareketi olur. Merkür de dönüşünü aşağı yukarı bir senede tamamlar ve her burcu, hızlı ve doğru hareket ettiği zaman 16 günde kat eder. Merkür'ün her 116 günde 22 gün geri hareketi olur. Sabit yıldızlar ise tüm göğü 24,000 senede, her bir burcu 2,000 senede, her bir dereceyi ise takriben 66 senede kat eder.

Mesele: Gezegenlerin Konumları ve Karşılıklı Konumları Üzerine

[687] İki gezegenin bir burçta aynı derece ve dakikada buluşmalarına "kırân" veya "mukârenet" derler. Eğer bu durum Güneş ile Ay arasında olursa "ictimâ"; eğer Güneş ile Hamse-i Mütehayyire adı verilen beş gezegenden biri arasında olursa "ihtirâk" adı verilir. Eğer farklı iki burçta bulunan gezegenlerin derece ve dakikaları aynı olup, birisi bir burçtayken diğeri üçüncü burçta yer alırsa bu duruma "tesdîs" [yani iki gezegen arasındaki açısal uzaklığın 60 derece olması adı verilir,] zira ikisi arasındaki mesafe burçlar feleğinin altıda biridir (360/6 = 60). Eğer bu gezegenlerden birisi bir burçtayken diğeri dördüncü burçta ise buna "terbî" [yani iki gezegen arasındaki açısal uzaklığın 90 derece olması] denir (360/4 = 90). Eğer gezegenlerden birisi bir burçtayken diğeri beşinci burçta yer alırsa bu duruma "teslîs" [yani iki gezegen arasındaki açısal uzaklığın 120 derece olması (360/3 = 120)];

مسألة: في سير الكواكب

[٦٨٦] الشمس تتمّ دورها في سنة وتسير كل برج شهرًا تقريبًا. والقمر يتم دوره في سبعة وعشرين يومًا وثلث يوم، ويسير كل برج في أكثر من يومين وانقص من ثلاثة أيام. وزحل يُتمّ دوره في قريب من ثلاثين سنة ويسير برجًا في سنتين ونصف، ويرجع في كل اثني عشر شهرا ونصف شهر[١] أربعة أشهر ونصفًا. والمشتري يتمّ دوره في اثنتي عشرة[٢] سنة[٣] ويسير برجا[٤] في سنة ويرجع في كل ثلاثة عشر شهرًا أربعة أشهر. والمريخ يتمّ دوره في سنتين إلا شهرًا ونصفًا ويقطع برجا إذا كان سريع السير في شهر ونصف ويرجع في كل سنتين وشهر ونصف قريبا[٥] من شهرين ونصف. والزهرة تتم دوره في حدود سنة وتقطع برجًا إذا كانت سريعة السير[٦] في سبعة وعشرين يومًا فيكون في كل[٧] سنة وسبعة أشهر ونصف راجعة شهرًا ونصفًا تقريبًا. وعطارد يتمّ دوره أيضًا في حدود سنة ويقطع برجا[٨] إذا كان سريع السير مستقيما في ستّة عشر يومًا ويكون في كل مائة وستّة عشر يومًا راجعًا اثنين وعشرين يومًا. وأما الثوابت فيتمّ الدورة في أربعة وعشرين ألف سنة ويقطع برجًا في الفي سنة ودرجة في ستٍّ[٩] وستين سنة تقريبًا.

مسألة: في نظر الكواكب وتناظر بعضها إلى بعض

[٦٨٧] أما النظر فإذا اجتمع كوكبان في درجة واحدة ودقيقة واحدة من برج واحد كان ذلك قرانهما ومقارنتهما. فإن كان ذلك بين الشمس والقمر يسمى اجتماعًا. وإن كان بين الشمس وبين واحد من المتحيّرة[١٠] يسمي احتراقًا لذلك الكوكب وإذا تساوت درج كوكبين ودقائقهما في برجين أحدهما ثالث الآخر يسمى ذلك تسديسًا، لأنّ البعد بينهما يكون سدس الفلك. وإن كان أحدهما[١١] رابع الآخر يسمى تربيعًا. وإن كان أحدهما[١٢] خامس الآخر يسمى تثليثًا.

---

١ م – ونصف شهر.
٢ ر: عشر
٣ ف + سنة.
٤ س: كل برج.
٥ ط: تقريبا.
٦ م – السير.
٧ م – كل.
٨ م – برجا.
٩ س، م: ستت.
١٠ س: التحيزه.
١١ س: إحديهما.
١٢ س: إحديهما.

eğer yedinci burçta yer alırsa "mukâbele" adı verilir. Güneş ile Ay arasında cereyan eden mukâbeleye "istikbâl" denir. Eğer bir gezegen bir burçtayken diğeri ikinci, altıncı, sekizinci ya da on ikinci burçtan birinde yer alırsa, bu iki gezegen arasında herhangi bir konum/nazar yoktur. Her bir gezegen için diğer gezegenlerle arasında iki tesdis, iki terbi, iki teslis, bir mukâbele ve bir mukârenet gerçekleşir ve toplamda sekiz konum oluşur. Re'sin [yani Çıkma Düğümü ya da Cevzeher'in Başı'nın] ve Zeneb'in [yani İnme Düğümü ya da Cevzeher'in Kuyruğu'nun] gezegenlerle mukârenet dışında herhangi bir konumu yoktur ki bu duruma da "mücâsede" adı verilir. Venüs ve Merkür'ün Güneş ile ihtirâk dışında herhangi bir konumu yoktur. Bu iki gezegenin yani Venüs ile Merkür'ün kendi aralarında kırân ve tesdîs dışında konumu yoktur. Çünkü bu iki gezegen, Güneş'e diğer gezegenlerden daha uzak olamazlar. Şöyle ki Venüs, Güneş'ten 47 derece, Merkür ise 27 dereceden fazla uzağa gidemez. Eğer gezegen bu konumlardan birine yönelmiş olsa muttasıl; bu konumlardan çekilmiş olsa munsarıftır.

[688] Gezegenlerin birbirine konumu iki türlü olur. Bunlardan biri, gece ve gündüzün eşit olduğu mevzilerde bulunan iki gezegen arasında meydana gelir. Yani bu mevziler, Yengeç burcu başlangıcına ve Oğlak burcu başlangıcına uzaklık itibariyle eşittir. Örneğin biri Boğa burcunun 20. derecesinde ise diğeri Arslan burcunun 10. derecesinde olur. Çünkü her birinin uzaklığı Yengeç burcu başlangıcından bir burç artı 10 derece [yani toplam 40 derece,] Oğlak burcu başlangıcından ise 4 burç artı 20 derece [yani toplam 140 derece] olur.

[689] İkinci tür konum, burçların doğuş noktaları/metâli itibariyle eşit olan iki gezegen arasında meydana gelir. Yani bu noktalar Koç burcu ve Terazi burcu başlangıçlarından uzaklık itibariyle eşittir. Sözgelimi biri Koç burcunun 20. derecesinde iken diğeri Balık burcunun 10. derecesinde olur. Çünkü her birinin Koç burcu başlangıcından olan uzaklığı 20 derece, Terazi burcu başlangıcından uzaklığı 5 burç artı 10 derece [yani 160 derece] olur.

وإن كان أحدهما[١] سابع الآخر يسمى مقابلةً، ومقابلة النيّرين يسمى استقبالًا، وإن كان أحدهما ثاني الآخر أو سادسه أو ثامنه أو ثاني عشر منه لم يكن بين الكوكبين نظر. فظهر أنّ لكل كوكب تسديسين وتربيعين وتثليثين من جانبيه ومقابلة[٢] واحدة ومقارنة واحدة ويكون الجميع[٣] ثمانية أنظار. ولا يعتبر للرأس والذنب مع الكواكب إلا المقارنة ويسمى مجاسدة.[٤] ولا يكون للزهرة وعطارد مع الشمس إلا الاحتراق. ولا لأحدهما مع الآخر إلا القران والتسديس، وذلك لأنهما لا يبعدان عن الشمس بُعد ساير الكواكب. أما الزهرة فلا تبعد عنها في جانبيها[٥] أكثر من سبع وأربعين درجة. وأما عطارد فلا يبعد من جانبيها أكثر من سبع وعشرين درجة.[٦] إذا كان الكوكب متوجّهًا إلى أحد الأنظار كان متّصلًا وإذا زال عنه كان منصرفًا.

[٦٨٨] وأما التناظر فعلى وجهين: أحدهما بين[٧] كوكبين يكونان في جزئين متساويين في طول النهار. أعني في جزئين في جنبتي[٨] أول السرطان والجدي متساوي[٩] البعد عنه، مثلًا يكون أحدهما في عشرين درجة من الثور والآخر في عشر درجات من أسد[١٠] كان بعد كل واحد منهما إما عن أول السرطان فبرج وعشر درجات وإما عن أول الجدي فأربعة بروج وعشرون درجة.

[٦٨٩] والثاني يكون بين كوكبين في جزئين متساويين في المطالع. أعني في جزئين عن جنبتي أول الحمل والميزان متساوي[١١] البعد عنه. كما يكون أحدهما في عشرين درجة من الحمل والآخر في عشر درجات من الحوت. فإنّ بعد كل واحد منهما عن أول الحمل عشرون درجة، وعن أول الميزان خمسة بروج وعشر درجات.

---

١ س: إحديهما.
٢ س + واحده.
٣ س: الجمع.
٤ ف: محاسدة.
٥ س: عنهما في جانبيهما.
٦ ف، م + وأمّا.
٧ س – بين.
٨ س: في الجزئين في جنبي.
٩ س: متساو في.
١٠ س، ف: الأسد.
١١ س: متساو في؛ ط: متساويتي.

Mesele: Gezegenlerin Ortaya Çıkışı, Ortadan Kayboluşu ve Diğer Hâlleri Üzerine

[690] Bil ki dış gezegenler, [yani Satürn, Jüpiter, Mars] ihtirâktan birkaç gün önce batıda gözden kaybolur ve ihtirâktan birkaç gün sonra doğuda gözükür. Onların ihtirâkı, Güneş'e doğrusal hareketle yaklaştıkları sırada olur. Güneş'le karşı konumda/mukâbelede olmaları ise geri dönüş hareketleri sırasında gerçekleşir. Geri dönüşleri Güneş'le iki teslîs arasında olur.

[691] İç gezegenlerin [yani Merkür ve Venüs'ün] ihtirâkları, doğru hareketleriyle geri dönüşleri arasında olur. Bu iki gezegen dönüş hareketinin başlangıcında batıda gözden kaybolup, bu hareketin sonlarına doğru doğuda gözükür. Doğru hareketleri sırasında ise ihtirâktan önce doğuda gözden kaybolup, ihtirâktan sonra batıda ortaya çıkar.

Mesele: Gezegenlerin Evleri ve Veballeri Üzerine

[692] Oğlak ve Kova Satürn'ün; Yay ve Balık Jüpiter'in; Koç ve Akrep Mars'ın; Boğa ve Terazi Venüs'ün; İkizler ve Başak Merkür'ün; Yengeç Ay'ın; Arslan da Güneş'in evidir. Her gezegenin evinin karşısında o gezegenin vebali bulunur. Bu durumda Güneş ve Ay'ın evleri Satürn'ün veballeri, Satürn'ün evleri Güneş ve Ay'ın vebali olur. Jüpiter'in evleri Merkür'ün veballeri, Merkür'ün evleri Jüpiter'in veballeridir. Mars'ın evleri Venüs'ün veballeri, Venüs'ün evleri Mars'ın veballeridir. Re's/Çıkma Düğümü ve Zeneb/İnme Düğümü için ev de vebal de söz konusu değildir.

Mesele: Gezegenlerin Şeref ve Hubutu[1]

[693] Güneş'in şerefi Koç burcunun 19. derecesidir. Ay'ın şerefi Boğa burcunun 3. derecesinde olur. Satürn'ün şerefi Terazi burcunun 21. derecesinde olur. Jüpiter'in şerefi Yengeç burcunun 15. derecesidir.

1 Gezegenlerin belli burç derecelerinde en kuvvetli etkiye eriştiği anlayışına dayanan şeref noktası, bu dereceyi tarif eder. Gezegenin hubut noktasında ise en az etkiye sahip olduğu düşünülür.

مسألة: في ظهور الكواكب واختفائها وساير أحوالها

[٦٩٠] واعلم أنّ العلويّة يختفي في المغرب قبل احتراقها بأيام، ويظهر في المشرق بعده بأيام. ويكون احتراقها في وسط أيام استقامتها، ومقابلة الشمس إيّاها في وسط أيام رجوعها، ورجوعها فيما بين تثليثي الشمس.

[٦٩١] والسفليان يحترقان في وسطي رجوعهما واستقامتهما.[١] ويختفيان في المغرب في أوائل رجوعهما ويظهران في المشرق في آخره.[٢] ويختفيان في المشرق قبل احتراقهما الذي في وسط استقامتهما ويظهران في المغرب بعده.

مسألة: في بيوت الكواكب ووبَالَاتها[٣]

[٦٩٢] الجدي والدلوّ بيتا زحل، والقوس والحوت بيتا المشتري، والحمل والعقرب بيتا المريخ، والثور والميزان بيتا الزهرة، والجوزي والسنبلة بيتا عطارد، والسرطان بيت القمر والأسد بيت الشمس. ومقابل بيت كل كوكب وباله.[٤] فبيتا النيرين وبالا[٥] زحل، وبيتاه وبالاهما؛[٦] وبيتا المشتري وبالا[٧] عطارد، وبيتاه وبالا[٨] المشتري؛[٩] وبيتا المريخ وبالا[١٠] الزهرة، وبيتاها وبالا[١١] المريخ. وليس للرأس والذنب وبال[١٢] ولا بيت.

مسألة: في أشراف الكواكب[١٣] وهبوطاتها

[٦٩٣] شرف الشمس في الدرجة التاسعة عشر من الحمل. وشرف القمر في الدرجة الثالثة من الثور. وشرف زحل في الحادية والعشرين من الميزان. وشرف المشتري في الخامسة عشر من السرطان.

---

١ س: أو استقامتهما.
٢ م – ويختفيان في المغرب في أوائل رجوعهما ويظهر أن في المشرق في آخره.
٣ س: وقبالاتها، م: وبالاتها.
٤ س: قباله.
٥ س: قبالا.
٦ س: قبالهما.
٧ س: قبالا.
٨ س: قبالا.
٩ ع – وبيتا المشتري
١٠ س: قبالا.
١١ س: قبالا.
١٢ س: قبال.
١٣ ع: الكواكب.

Mars'ın şerefi Oğlak burcunun 28. derecesinde olur. Venüs'ün şerefi Balık burcunun 27. derecesinde olur. Merkür'ün şerefi Başak burcunun 15. derecesidir. Re's'in şerefi İkizler burcunun 3. derecesinde olur. Zeneb'in şerefi Yay burcunun 3. derecesidir, şeref burcunun tümü üstündür fakat bu derece en üstün olanıdır. Gezegen şeref noktasına yaklaştıkça etki kuvveti artar, o noktayı geçtikten sonra da şeref gücü azalmaya başlar.

[694] Her gezegenin şerefinin [karşı burcunun] tam derece olarak mukabili hubuttur ve hubutun durumu, şerefin durumu gibidir. Allah daha iyi bilir.

Mesele: Gezegenlerin Durumları Üzerine

[695] Satürn ve Mars uğursuz tabiatlıdır.[1] Satürn'ün uğursuzluğu daha büyüktür. Jüpiter ve Venüs uğurlu gezegenlerdendir.[2] Jüpiter büyük uğurdur. Merkür, uğurlu gezegenlerle uğurlu, uğursuz gezegenlerle uğursuzdur. Güneş ve Ay, teslîs ve tesdîs'te uğurlu; mukâbele, terbî ve mukârenette uğursuzdur. Re's uğurlu, Zeneb ve Keyd yıldızı ise uğursuzdur. Dış gezegenler olan Satürn, Jüpiter ve Mars ile Güneş erildir; Venüs ve Ay ise dişildir. Eril olan gezegenlerden Mars dışında kalanlar gündüzcül, dişil gezegenlerinse hepsi gececildir. Satürn soğuk ve kuru, Mars ve Güneş sıcak ve kuru, Jüpiter ve Venüs sıcak ve makul miktarda yaş, Ay soğuk ve yaştır. Merkür ise diğer gezegenlerin tabiatlarına ve hususiyetlerine uyum sağlar.

Mesele: Gezegenler Arası Konumların Ahvali

[696] Teslîs ve tesdîs dostluk konumudur; bunlar içinde en güçlüsü teslîs'tir. Mukâbele ve terbî, kin ve düşmanlık konumlarıdır ki içlerinde en kuvvetlisi mukâbeledir. Uğurlu gezegenlerle dostluk konumunun olması hayırlıysa da düşmanlık konumunun olması o kadar kötülenecek bir durum değildir. Uğursuz gezegenlerle düşmanlık konumunun olması kötü, dostluk konumunun olması ise o kadar da kötü değildir. Mukârenet ve mücâsede uğurlu gezegenler söz konusu olduğunda tam mutluluk; uğursuz gezegenler söz konusu olduğunda ise şiddetli uğursuzluktur. Simetri/tenâzur ise nazar makamında gerçekleşir.

---

1 En-nehsân; aynı zamanda bu iki yıldızın adı olarak da kullanılır.
2 Es-sa'dân; aynı zamanda bu iki yıldızın adı olarak da kullanılır.

وشرف المريخ في الثامنة[١] والعشرين من الجدي. وشرف الزهرة في السابعة والعشرين من الحوت. وشرف عطارد في الخامسة عشر من السنبلة. وشرف الرأس في الثالثة من الجوزاء. وشرف الذنب في الثالثة من القوس، وبرج الشرف كله شرف إلا أنّ تلك الدرجة أقوى. وما دام الكوكب[٢] متوجّهًا إليها يكون قوّة الشرف في الازدياد، وإذا جاوزها صارت في[٣] الانتقاص.

[٦٩٤] وهبوط كل كوكب يقابل شرفه ودرجاتهما واحدة وحال الهبوط كحال الشرف. والله أعلم.

مسألة: في أحوال الكواكب

[٦٩٥] زحل والمريخ نحسان، أكبرهما زحل. والمشتري والزهرة[٤] سعدان[٥] أكبرهما المشتري. وعطارد سعد مع السعود ونحس مع النحوس. والنيّران سعدان من التثليث والتسديس نحسان من المقابلة والتربيع والمقارنة. والرأس سعد والذنب والكيد[٦] نحسان. وأيضًا العلويّة والشمس ذكور والزهرة والقمر أنثيان، وكل ذكر نهاريّ إلا المريخ وكل أنثى ليليّة. وزحل بارد يابس، والمريخ والشمس حارّان يابسان، والمشتري والزهرة حارّان رطبان باعتدال، والقمر بارد رطب، وعطارد مع كل كوكب يأخذ طبيعته وخاصيته.[٧]

مسألة: في أحوال الأنظار

[٦٩٦] التثليث والتسديس نظر المودة وأقويهما التثليث. والمقابلة والتربيع نظر المبغضة وأقويهما المقابلة. ونظر الصداقة إلى السعود محمود ونظر العداوة إليها غير مذموم. ونظر العداوة إلى النحوس مكروه ونظر الصداقة إليها ليس بتلك الكراهة. والمقارنة والمجاسدة مع السعود أتم في السعادة ومع النحوس أشد في النحوسة. والتناظر يقوم مقام النظر.

---

١ س: الثالثة
٢ م: الكواكب.
٣ ط – في.
٤ م + من.
٥ ر: سدان.
٦ س، م: كبد.
٧ ر، س، ف: وخاصته.

Mesele: Yedi Gezegenin Delâlet Ettiği [Toplumsal Tabakalar]

[697] Satürn şeyhlere, ağalara ve soylu hanedan mensuplarına; Jüpiter kadılara, şeriflere ve mansıp sahiplerine; Mars askerlere, silah ehline, Türklere ve hırsızlara; Güneş hükümdarlara, ulululara ve hükümet ehline; Venüs kadınlara, hizmetkârlara, eğlence ve işret erbabına; Merkür kâtiplere ve divan ehline; Ay ise elçilere, ulaklara ve yolculara delâlet eder.

مسألة: في مدلولات الكواكب السبعة

[٦٩٧] زحل كوكب المشايخ والدهاقين وأرباب البيوتات[1] القديمة، والمشتري كوكب القضاة والأشراف وأصحاب المناصب، والمريخ كوكب المتجنّدة[2] وأصحاب الأسلحة والأتراك واللصوص، والشمس كوكب الملوك والعظماء وأصحاب الأمر والنهي، والزهرة كوكب النساء والخدّام واهل الطرب والمعاشرين، وعطارد كوكب الكتّاب وأصحاب الدواوين، والقمر كوكب الرسل والبُرد والمسافرين.

---

١ س: البيوتا.
٢ س: المتحده.

21. Usturlap İlmi*

[698] Bu ilim, yıldızlara dair pek çok bilgiyi en kolay ve pratik yoldan öğrenmeyi sağlayan usturlap aletinin kullanım biçimini konu edinen ilimdir. Şimdi bu ilimden bir nebze söz edelim.

Mesele: Yükseklik Ölçmenin Yöntemi Üzerine

[699] Güneş'in yüksekliğini ölçmek istediğinde usturlabı sağ eline as ve [kenarını] Güneş'e [doğru gelecek şekilde] hizala! Nişangâhın baş kısmını usturlabın arka kısmındaki 90 derecelik ölçek üzerine getir! Sonra Güneş ışınları nişangâhtaki birinci gözlem deliğinden geçip ikinci gözlem deliğine ulaşana kadar nişangâhı hareket ettir! Tam bu hâldeyken nişangâhın 90 derecelik ölçekte hangi derece üzerine geldiğine bak! Bu değer, o anki Güneş yüksekliğidir.

[700] Yıldızlar, Ay ve bulutların arkasında kaldığında Güneş kursu için; usturlabı sağ elinle tut! [Aletin kenarını] yıldıza [doğru gelecek şekilde] hizala! Gözlerini kısarak ilk gözlem deliğinden ikinci gözlem deliğini görecek şekilde bak! İki delikten de yıldızı gördüğünde, nişangâhın 90 derecelik ölçek üzerinde hangi dereceye denk geldiğine bak! Bu değer o yıldızın yüksekliğidir.[1] Usturlap bu tarz ölçümlerden başka, duvarların veya minare gibi yüksek şeylerin boyunu ölçmek için de kullanılır.

Mesele: Doğuş Yüksekliğinin Ölçülmesi Üzerine

[701] Doğuş yüksekliğini/horoskopu bilmek istediğinde [örümcek üzerindeki ekliptik dairesinde o güne ait] Güneş derecesini, [usturlap üzerindeki mukantara daireleri üzerinde] Güneş'in doğu veya batı açısından ölçülen yüksekliğine getir! Doğu ufkundan [başlayarak çizilen ve saat yönünün tersine doğru sayılan konaklardan] kaçıncısında olduğuna bak! Bulduğun değer, doğuş yüksekliğidir. Eğer Güneş tam gün-ortası çizgisi üzerindeyse, doğuş yüksekliği değeri, onuncu konaktır. Doğu ufkundan başlayarak sayılan doğuş yüksekliğinin karşısında/naziri olan batı ufkunun değeri yedinci konaktır. Onuncu konağın karşısındaki ise dördüncü konaktır.

* Çev. Taha Yasin Aslan

1 Ay'ın ve bulutların arkasında kaldığında Güneş kursu için aynı yöntem kullanıldığından müellif sadece yıldız örneği vermiştir.

٢١- علم الأصطرلاب

[٦٩٨] وهو علم يبحث فيه عن كيفية استعمال آلة يتوّصل بها إلى معرفة كثير من الأمور النجوميّة على أسهل طريق وأقرب مأخذ فلنذكر نبذًا منها.

مسألة: في معرفة أخذ الارتفاع

[٦٩٩] أما الشمس فإذا أردتَ أن تأخذ ارتفاعها فعلّقْ الأصطرلاب بيدك اليمنى وحاذِ الشمس، واجعل رأس العضادة على الأجزاء التسعين التي على الأصطرلاب. ثم حرّك العضادة إلى أن ينفذ شعاع الشمس من ثقب الشظية العليا إلى ثقب الشظية السفلى، وانظر إلى رأس العضادة على أيّ جزء وقع من أجزاء التسعين فما كان فهو ارتفاع الشمس في تلك الساعة.

[٧٠٠] وأما الكواكب والقمر وقرص الشمس من وراء الغيم فالزِم الأصطرلاب بيمينك وحاذِ الكوكب وغمض عينيك حتى يخرق[١] نظرك من ثقب الشظية العليا إلى السفلى. فإذا رأيت الكوكب من الثقبتين جميعًا فانظر رأس العضادة على أيّ جزء وقع من الأجزاء التسعين، فهو ارتفاع ذلك الكوكب. وكذلك يعمل برؤوس الحيطان والأشياء المرتفعة كالمنارات وغيرها.

مسألة: في معرفة استخراج الطالع

[٧٠١] فإذا أردتَ أن تعرف الطالع فضع جزء الشمس على مثل الارتفاع الذي أخذته شرقيًّا أو غربيًّا. وانظر ما على أفق المشرق فهو الطالع وما وافى[٢] خط[٣] وسط السماء فهو العاشر ونظير[٤] الطالع هو السابع ونظير[٥] العاشر هو الرابع.

---

١ ع: يخرق.
٢ ط: في.
٣ م – خط.
٤ ع: ونظر.
٥ ع: ونظر.

Mesele: Güneş'in Gün Ortasındaki Doruk Yüksekliğini Bulma Üzerine

[702] Gün ortasına ulaşmasından önce Güneş'in yüksekliğini ölçeriz. Sonra yükselmeye devam ettiği sürece Güneş'in yüksekliği ölçülmeye devam edilir. Yüksekliğin artışı durup, azalmaya başladığında ölçülen yükseklik değeri, Güneş'in o güne ait doruk yüksekliğidir. İstersen [ikinci bir yol olarak] Güneş'in [örümcek üzerindeki ekliptik dairesindeki] derecesini [usturlap üzerindeki] gün ortası çizgisine getir. [Bu nokta hangi mukantara derecesine denk gelirse] bu değer, o günün gün ortasında Güneş'in doruk yüksekliğidir. Örneğin Güneş, Yay burcunun 6 derecesinde iken ekliptik üzerindeki bu noktayı gün ortası çizgisine getirdik; otuz altı derece mukantaraya denk geldi ki bu, güney yönünde o güne ait gün ortası doruk yüksekliğidir.

Mesele: Günün İstediğimiz Herhangi Bir Vaktinde Yükseklikten Gölge Boyunu Bulma Üzerine

[703] Güneş'in gün ortası yüksekliği alındığında, nişangâhın diğer ucunun bu vakitteki gölge derecelerinin hangisine denk geldiğine bakıver! Eğer gölge ölçeği parmak ölçeğiyse, sonuç parmak değerinde; ayak ölçeğindeyse, sonuç ayak değerindedir.

Mesele: Her Günün Gün Ortasında Gölge Boyunu Bulma Üzerine

[704] Güneş'in gün ortası yüksekliğini olabilecek en tepe noktasında alırsın, nişangâhın diğer ucunun gölge ölçeğinde hangi derecenin üzerine denk geldiğine bakarız. Bu değer o günde gün ortası gölge boyudur.

Mesele: Hangi Vakitte İstenirse İstensin Öğle Namazının Vaktinin Sonunu ve İkindi Namazının Vaktinin Başını Tespit Etme Üzerine

[705] İlk önce Güneş'in gün ortası yüksekliği nişangâh ile ölçülür ve nişangâhın ucundan o günün gün ortası gölge boyu öğrenilir. Gölge, parmak ölçeği ile ölçülüyorsa ona 12 parmak ekleriz; ayak ölçeğinde ölçülüyorsa 6,5 ayak ekleriz. Nişangâhın baş kısmını, gölge ölçeğinde elde edilen yeni değerin üzerine getiririz. Bu hâldeyken nişangâhın uç kısmının hangi yükseklik derecesine denk geldiğine bakarız. Bu değer, Güneş'in öğlenin sonunda ve ikindinin başında iken yüksekliğidir. Öğle namazının vaktinin başı, Güneş o günde doruk yüksekliğine ulaştığı zamandır.

مسألة: في معرفة غاية ارتفاع الشمس في نصف النهار

[٧٠٢] أخذنا ارتفاع الشمس قبل انتصاف النهار، ثم تأخذ بعد وقت آخر ولا يزال كذلك مادام الارتفاع[1] أخذا في الزيادة إلى أن يقف ولا يزيد وتريد أن تأخذ في النقصان فإنّ ذلك غاية ارتفاع الشمس في ذلك اليوم. وإن شئتَ فضع جزء الشمس على خطّ نصف النهار فعلى أيّ مقنطرة وقع فهو غاية ارتفاع الشمس في نصف نهار ذلك اليوم. مثال ذلك وضعنا ستّ درجة من القوس على خطّ نصف النهار فوقع على مقنطرة لو فهو ارتفاع نصف نهار ذلك اليوم في جهة الجنوب.

مسألة: في معرفة الظل من الارتفاع لأيّ وقت شئنا من النهار

[٧٠٣] إذا أخذت الارتفاع من الشمس فانظر إلى رأس العضادة الآخر على أيّ جزء وقع من أجزاء الظلّ لذلك الوقت. فإن كان الظلّ مقسومًا بالأصابع فأصابع، وإن كان بالأقدام فأقدام.

مسألة: في معرفة الظلّ نصف النهار كل يوم

[٧٠٤] تأخذ ارتفاع الشمس نصف النهار ارفع ما يكون وننظر رأس العضادة الآخر[2] على أيّ شيء وقع من[3] أجزاء الظل فما[4] كان فهو ظلّ نصف النهار في ذلك اليوم.

مسألة: في معرفة آخر وقت الظهر وأول وقت العصر في أيّ وقت شئنا[5]

[٧٠٥] تعرف ارتفاع الشمس في نصف النهار وتعرف بالرأس الآخر من العضادة ظل نصف النهار في ذلك اليوم. فإن كان الظلّ أصابع زدنا عليه اثني عشر إصبعًا وإن كان أقدامًا زدنا عليه ستّة أجزاء ونصف جزء فما بلغ نضع عليه رأس العضادة، وننظر إلى رأسها الآخر على أي جزء وقع من أجزاء الارتفاع فما كان فهو ارتفاع الشمس لوقت آخر الظهر وأول العصر. فأما أول وقت الظهر فإنه إذا كانت الشمس في نهاية ارتفاعها في ذلك اليوم.

---

١ س: الاتفاع.
٢ س: الأخرى.
٣ س: في.
٤ ط: مما.
٥ س: شئت.

Mesele: İstenilen Herhangi Bir Yerin Enlem Derecesini Bulma Üzerine

[706] İstenilen yer için, Güneş'in Koç burcunun 1 derecesindeki doruk yüksekliği doksandan çıkarılır, kalan o yerin enlem derecesidir. İstenirse, Güneş'in Yengeç burcunun 1 derecesindeki doruk yüksekliği 113 derece 35 dakika değerinden[1] çıkarılır; kalan o yerin enlem derecesidir. İstenirse, Güneş'in Oğlak burcunun 1 derecesindeki doruk yüksekliği 66 derece 26 dakika değerinden[2] çıkarılır, kalan o yerin enlem derecesidir.

1 Sayısal değer metinde 'yüz on üç ve üçte bir ve dörde bir' biçiminde ifade edilmiştir. Üçte bir ve dörtte bir değerleri, derecenin üçte birini (20 dakika) ve dörtte birini (15 dakika) kast eder ki toplamı 35 dakikadır.

2 Metinde altmış altı ve üçte bir ve onda bir olarak geçmektedir.

مسألة:[1] في معرفة عرض أيّ بلد شئنا

[٧٠٦] فانقص غاية ارتفاع رأس الحمل في ذلك البلد من تسعين فما بقي فهو عرض البلد. وإن شئت فانقص غاية ارتفاع السرطان من مائة وثلاثة عشر جزء وثلث وربع فما بقي فهو عرض البلد. وإن شئت فانقص غاية ارتفاع الجدي من ستّة وستّين جزء وثلث وعشر يبقى عرض البلد.

١ م – مسألة.

22. Tâbir İlmi*

[707] Tâbir ilmi, rüyanın yorumu ve düş tâbirinin bilinmesidir. Bu itibarla rüyaların ve mahiyetlerinin araştırılması, sebeplerinin beyân edilmesi gerekir.

[708] Bil ki rüyanın hakikati hakkında ihtilaf edilmiştir.[1] Kelâmcıların cumhuru onun, bâtıl hayal olduğu kanaatini taşır. Mu'tezileye göre; karşısında olma, ışığın varlığı, saydam havanın aracılığı, bünye ve örtülerin kaldırılması gibi idrakte dikkate alınan şartlar uyku hâlinde bulunmadığı için uyuyan kimse herhangi bir şeyin idrakine ulaşamaz. Bizim ashabımız da Mu'tezilenin idrakle ilgili dikkate aldığı bu şartlardan birini şart koşmasalar da, Allah Teâlâ'nın idraki yaratma âdetinin uyuyan bir kişide câri olmadığını düşünürler. Çünkü uyku idrakin zıddıdır ve bu ikisi bir araya gelmez. Üstat Ebû İshak'a göre rüya hiç şüphesiz gerçek bir idraktir. Zira uyuyanın uykusu sırasında kendinde bulduğu görülürlerin görülmesi, işitilirlerin işitilmesi, tatların tadılması ve bunun gibi idrakler ile uyanık kişinin uyanık olduğu sırada kendinde bulduğu idrakleri arasında hiçbir fark yoktur. Uyuyan kişinin kendinde bulduğu şeylerde şüpheye düşmek mümkün olsaydı aynı şekilde uyanık kişinin kendinde bulduğu şeylerde şüpheye düşmek de mümkün olur ve hakikati bedîhî olarak bilinen şeylerde safsata ve uzunca düşünme gerekli olurdu.

[709] Meşşaî hükemâ ise rüyada idrak edilen şeyin ortak duyuda bulunduğunu ileri sürer. Bunun beyânı şöyledir: Ortak duyu dışarıdaki hissî niteliklerin toplandığı yerdir. Dış duyular dışarıdaki hissî nesnelerin sûretlerini alıp onları ortak duyuya ilettiklerinde bu sûretler müşâhede hâlini alır. İşi, sûretleri terkip etmek olan tahayyül kuvvesi bir sûreti terkip ettiğinde bazen bu sûretin ortak duyuda izi çıkar ve o, dışarıdaki sûretlerin müşahedesine göre bir müşahede olur. O, dışarıdaki sûret olduğu için değil, aksine ortak duyuda izi çıkmış bir sûret olduğu için müşahede hâlini almış olur.

---

* Çev. Ahmet Kamil Cihan

1 bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf – Mevâkıf Şerhi*, II, 510-516.

٢٢- علم التعبير

[٧٠٧] وهو معرفة تفسير الرؤيا وتعبير المنامات. فلا بد من تحقيق الرؤيا وكيفيتها وبيان سببها.

[٧٠٨] فاعلم أنّهم اختلفوا في حقيقة الرؤيا فذهب جمهور[١] المتكلمين إلى أنها خيال باطل. أما المعتزلة فلفقد شرط الإدراك حالة النوم، وهي المقابلة وإثبات الشعاع وتوسّط الهواء الشفّاف والبنية وانتفاء الحجاب إلى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الإدراك؛ فما يراه النائم ليس من الإدراك في شيء. وأما عند اصحابنا وإن لم يشترطوا في الإدراك شيئًا من تلك الشرائط المعتبرة عند المعتزلة فلأنه[٢] لم يجر عادته تعالى بخلق الإدراك في الشخص وهو نائم، ولأنّ النوم ضدّ الإدراك فلا يجامعه. وقال الأستاذ أبو إسحاق أنّ الرؤيا إدراك حقّ بلا شبهة، إذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه من إبصار للمبصرات وسمع للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الإدراكات وبين ما يجده اليقظان في يقظته من إدراكاته. فلو جاز التشكيك فيما يجده النائم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح في الأمور المعلومة حقيّتها[٣] بالبديهة.

[٧٠٩] وذهب الحكماء المشائيون إلى أنّ المدرك في النوم يوجد في الحسّ المشترك. وبيان ذلك أنّ[٤] الحسّ المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة. فإنّ الحواسّ الظاهرة إذا أخذت صور المحسوسات الخارجية وأدّتها[٥] إلى الحسّ المشترك صارت تلك الصور مشاهدةً. ثم إنّ[٦] القوّة المتخيّلة التي من شأنها تركيب الصور إذا ركّبت صورة فربّما انطبعت[٧] تلك الصورة في الحسّ المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية. فإنها لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها صورة مرتسمة في الحسّ المشترك.

١ م – جمهور.
٢ س – فلأنه؛ ع + فإنه.
٣ س، ط: حقيقتها.
٤ س – أن.
٥ ط: وردتها.
٦ ط: إن.
٧ ط: انطبقت.

Tahayyül kuvvesinin doğasında olan özelliklerden biri de daima sûretlendirme ve şekillendirmedir. Hatta o, [sûretlerden] uzak kalsa bile doğası ortak duyudaki sûretleri resmetmeyi bırakmaz. Ancak burada tahayyül kuvvesini işinden uzaklaştıracak iki durum vardır: İlki, sûretlerin dışarıdan peş peşe ortak duyuya gelmesidir, zira ortak duyu bu sûretleri aldığı vakit tahayyül kuvvesinin terkip ettiği sûretleri alamaz; tahayyül kuvvesi alıcı olamadığı için bu durum onun işini yapmasına engel olur. İkincisi de aklın ve vehmin, tahayyül kuvvesini kullandıkları sırada onu zaptederek hâkimiyetine almaları durumudur. O da bundan dolayı işini göremez. Onu meşgul eden bu iki durumdan ikisi veya ikisinden biri ortadan kalkarsa kendini işine verir ve sûretlendirme hususundaki gücü açığa çıkar. Hiç kuşkusuz bir kişi uyuduğunda ortak duyusu sûretlerin dışarıdan peş peşe gelmesine kapanır ve içerideki sûretleri alma gücü ortaya çıkar.

[710] Bu anlaşıldıysa diyoruz ki uyuyan kişinin idrak edip, müşahede ettiği şey ortak duyuda resmedilmiş (izleri çıkmış) sûretlerdir. Sûretlerin orada resmedilmesi iki şekilde olur:

[711] İlki, ortak duyuda idrak edilen şey, nâtık nefisten gelir. O da onu Mele-i A'la'dan alır. Zira ezelden ebede bütün olacak şeylerin sûretleri yüksek ilkelerde ve semavî meleklerde resmedilmiş hâldedir. Nâtık nefsin özelliklerinden biri de bu ilkelerle ruhanî ve mânevî bir ittisal kurmak ve onlardaki olmuş, olmakta ve olacak olan şeylerin biriyle bezenmektir. Ne var ki nefsin beden idaresine gömülmüş olması, onu bu ittisalden alıkoyar. Uyku sayesinde bedenle ilgisi en aza inince nefis bazen bu ittisali kurar; kendi hâli ile ailesi, çocuğu, bölgesi ve beldesi gibi kendisini yakından ilgilendiren şeyler onda resmedilir. Hatta nefis, insanların maslahatına dönük bir düşünceye dalsa, [rüyada] onu bile görür. Nefis ma'kullere yönelmişse kendisine bu tür şeyler açık hâle gelebilir. Dahası, tahayyül kuvvesi yansıtma, bir şeyden ona benzer bir şeye bir şekilde intikal etme, bitişik şeyleri ayırma, ayrık olan şeyleri farklı tarzlarda ve değişik şekilde birleştirme üzere yaratılmış olduğu için,

ومن طباع القوّة المتخيّلة التصوير والتشبيح دايمًا، حتى لو خلّيت[1] وطباعها لما فترت عن رسم الصور في الحسّ المشترك. إلا أنّ هناك أمرين صارفين لها عن فعلها: أحدهما توارد الصور من الخارج على الحسّ المشترك، فإنه إذا انتقش[2] بهذه الصور لم يتّسع انتقاشه بالصور التي تركّبها المتخيّلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل.[3] وثانيها تسلّط العقل والوهم[4] عليها بالضبط عندما يستعملانها،[5] فتقاعد بذلك عن عملها. وإذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير.[6] ولا شك أنّ الشخص إذا نام انقطع عن الحسّ المشترك توارد[7] الصور من الخارج فيتّسع لانتقاش الصور من الداخل.

[٧١٠] إذا عرفت هذا، فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحسّ المشترك إلا أنّ[8] ارتسامه فيه على وجهين:

[٧١١] الأول أن يرد[9] ذلك المدرك على الحسّ المشترك من النفس الناطقة، وهي تأخذه من الملاء الأعلى. لأنّ جميع صور[10] الكائنات من الأزل إلى الأبد مرتسم في جميع المبادئ العالية والملائكة السماويّة. ومن شان النفس الناطقة أن يتّصل بتلك المبادئ اتّصالًا معنويًّا روحانيًّا وتنتقش ببعض ما فيها ممّا كان أو سيكون أو هو كائن؛ إلا أنّ استغراقها في تدبير بدنها يعوّقها عن ذلك. فإذا حصل لها بالنوم أدني فراغ فربّما اتصلت بها، فارتسم فيها ما يليق بها من أحوالها[11] وأحوال من يقرب إليها من الأهل والولد والإقليم والبلد. حتى لو اهتمّت بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمّة إلى المعقولات لاحت لها أشياء منها. ثم إنّ القوّة المتخيّلة لكونها مجبولة[12] على المحاكاة والانتقال من شيء إلى شيء مشابه له بوجه ما وعلى التفصيل بين الأشياء المتّصلة والتركيب بين الأمور المتفاصلة على وجوه مختلفة وأنحاء شتّى،

---

١ ط: خيلت.
٢ ف: فإذا انتقش.
٣ س: المقابل.
٤ ف: أو الوهم.
٥ ر: يستعملا منها؛ س: يستعملان منها.
٦ س: التصور.
٧ س: فتتوارد.
٨ ط – أن.
٩ ف: يردد.
١٠ م – صور.
١١ س: الأحوال.
١٢ ف، م: مجعولة.

nefsin bezenmiş olduğu bu küllî duruma bürünür ve onu, küllî duruma yakın veya uzak cüz'î sûretlere dönüştürür. İşte bu takdirde, küllî şekilde nefiste resmedilen durumun bilgisini öğrenmede tâbire ihtiyaç duyulur. Tâbir ise tâbir edicinin tahayyül kuvvesinin tasvir ettiği sûretler içinden uyuyan kişinin gördüklerini peşi sıra soyut olarak geri getirmesidir. Tâbir eden, bu soyutlama sayesinde, nefsin Mele-i A'la'dan ve yüksek ilkelerden aldığı şeyi tahayyül kuvvesinin sözü edilen dönüştürme ve sûrete büründürmedeki tasarrufuna göre bir mertebe veya mertebeler elde eder. Bu gibi rüyalar, işin aslına uygun ve doğrudur. Tahayyül kuvvesi bazen nefsin aldığı şeyde tasarruf etmez, küllîlik ve cüz'îlik yönündeki dönüştürme hariç burada herhangi bir dönüştürme söz konusu olmaksızın onu olduğu gibi iletir. İyi şeyleri güzel sûretlerle, kötü şeyleri de çirkin sûretlerle yansıtır. Gördüğü şey tâbire ihtiyaç duymayacak şekilde gerçekleşir. O, bazen de çokça tasarruf eder ve gördüğü şeyin benzerine veya bir başka benzerine intikal eder. Aynı şekilde, benzerler arasındaki ilişkinin boyutları o kadar dönüştürülür ki asıl ulaşma yolları tâbir edene kapanır.

[712] İkincisinde ise sûretler ortak duyuya nefisten değil de 1- hayal kuvvesinden gelir. Esasen hayal kuvvesi ortak duyunun deposu olup, uyanık iken dış duyular aracılığı ile ortak duyuda resmedilen duyulur sûretleri muhafaza eder. Tahayyül kuvvesi, ortak duyuyu boş bulduğunda bazı hayalî sûretleri orada tasvir eder. İşte bir kimsenin herhangi bir konuyu devamlı düşünmesi ve o konunun da hayalde belirmesi, o şeyin rüyada görülmesine yol açar. Bazen tahayyül kuvvesi çeşitli hayalî sûretlerden tek bir sûret terkip eder ve onu ortak duyuya nakşeder. Her ne kadar bu sûret dışarıdakiler gibi hayalde resmedilmemiş olsa da müşahede olur. Bazen de tahayyül kuvvesi dışarıdan hayal edilen sûretlerden birini ayrıştırır ve onu ortak duyuya resmeder. Bu nedenle, uykunun bu tür rüyadan uzak olması nadirdir.

تلبس ذلك الأمر الكليّ المنتقش في النفس ويكسوه صورًا جزئيةً إما قريبة من ذلك الأمر الكليّ أو بعيدة منه.[1] فيحتاج حينئذ في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي إلى التعبير؛ وهو أن يرجع المعبّر رجوعًا[2] قهقريّ مجرّدًا لِما رآه[3] النائم من تلك الصور التي صوّرها المتخيّلة. حتى يحصّل المعبّر بهذا التجريد بمرتبة أو بمراتب على حسب تصرّف المتخيّلة في الكسوة والتصوير ما أخذته النفس من المبادئ العالية والملاء الأعلى. فتكون مثل هذه الرؤيا صادقة مطابقة لما في نفس الأمر. وقد لا تتصرّف المتخيّلة فيما أخذته النفس،[4] فيؤديه كما هو بعينه بحيث لا يكون هناك تفاوت إلا بالكلية والجزئية، كان يحاكي الخيرات بالصور الحسنة والشرور بالصور القبيحة، فيقع[5] ما رآه من غير احتياج إلى التعبير. وقد يتصرّف تصرّفًا كثيرًا فينتقل منه إلى نظيره ومنه إلى نظير آخر. وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسدّ[6] على المعبّر طريق الوصول إليه.

[٧١٢] والوجه الثاني أن يرد على الحسّ المشترك لا من النفس[7] بل إما من الخيال الذي هو خزانة الحسّ المشترك تنحفظ فيه صور المحسوسات بالحواسّ الظاهرة ما ارتسم فيه في اليقظة. فإنّ القوّة المتخيّلة لما وجدت الحسّ المشترك خاليًا صوّرت فيه بعض الصور الخيالية.[8] ولذلك من دوام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال يراه في منامه. وقد يتركّب[9] المتخيّلة صورة واحدة من الصور الخياليّة المتعدّدة وتنقشها في الحسّ المشترك، فتصير مشاهدة مع أنّ تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الخارجة. وقد تفصل أيضًا بعض الصور المتأدّية إليه من الخارج وترسمها هناك، ولذلك قلّما يخلو النوم من هذا القبيل عن الرؤيا.

١ س – منه.
٢ س: رجوعات.
٣ س: لما ري.
٤ ر – النفس.
٥ س – فيقع.
٦ س: يفسد.
٧ ط: لان النفس.
٨ ر، س: الصور الخالية؛ م: الحواس الخالية.
٩ س: تركّب.

2- Ya da bu sûretler, dört sıvının veya buharın fazlalaşması gibi bir hastalığın neden olmasıyla olur, bu hastalık bir temel sıvıya veya buhara etki ettiğinde yahut tahayyül kuvvesinin taşıyıcısı olan ruhun mizacını değiştirdiğinde tahayyül kuvvesinin fiilleri de bu değişimlere bağlı olarak değişir. İşte bu nedenle, demevî biri rüyasında kızıl şeyleri görür, safravî biri aydınlık ve ışıklı şeyler görür, sevdavî biri dağları ve dumanları görür, balgamî biri suları ve beyaz şeyleri görür. Özetle tahayyül kuvvesi her temel sıvıyı veya buharı ona uygun bir şeyle yansıtır. Bu, yani ortak duyuya hayal nedeniyle veya hastalık sonucu ya da bir sıvının baskın olmasıyla gelen şey, aslında vâki olmayan karışık düşler kabilindendir ve bunun tâbiri olmaz. "Bunlar karma karışık düşlerdir. Biz böyle düşlerin yorumunu bilmiyoruz." (Yûsuf, 12/44)

[713] Müteellih hükemâ ve sûfîler şu kanaattedir: Rüyada görülen veya uyanıklık hâlinde tahayyül edilen hatta hastalıklarda, korkunun baskın olduğu durumlar ve buna benzer durumlarda müşahede edilen ve bir niceliği olan sûretler his âlemine ait olmayıp misal âlemine aittirler. Misal âlemi ise his âlemi ile gayb âlemi arasında bir berzahtır.

Mesele: [Rüyada Şeytanın Çeşitli Sûrete Bürünmesi Üzerine]

[714] Şeytanın, rüyada Rahman'ın sûretine bürünebileceği fakat Peygamber'in (s.a.) sûretine bürünemeyeceğinde ittifak edilmiştir. Nitekim hadîs-i şerifte vârit olduğu üzere: "Rüyasında beni gören, beni görmüştür. Çünkü şeytan benim sûretime bürünmez." Bunun sırrını sorarsan şöyle cevap verildiğini söylerim: Peygamber (s.a.) hidayet mazharıdır. Dalâlet mazharı onun sûretine bürünemez. Bu husus, zıtlıktan dolayı değildir. Zira zıtlık, sûrete bürünmeye sevk eder ve buna mani de değildir. Nitekim rüyada ağlamak ferahlığa işaret eder ve aynı şekilde tersi de geçerlidir. Âlimlere göre şeytanın Peygamber'in sûretine bürünememesi böyle bir şeyin "peygamber gönderme" hikmetine aykırı olması nedeniyledir. Şayet "Uykuda Peygamber'in görülmesi durumlarının çoğunda görülen o değil onun hikmeti veya şeriatıdır." denirse, cevaben denir ki "Hz. Peygamberi (sav) rüyada görmekten maksat siyer kitaplarında bilinen hakiki sûretiyle görmektir, yukardakilere benzer durumlarda görülen ise hakiki sûreti değildir."

وأما ممّا[١] يوجبه مرض كثوران خلط من الأخلاط الأربعة أو بخار، فإنّ المرض إذا أثار خلطًا أو بخارًا أو تغير مزاج الروح الحامل للقوّة المتخيّلة تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات. ولذلك يرى الدمويّ في منامه الأشياء الحمر ويرى الصفراوي النيّران والأشعّة والسوداويّ[٢] يرى الجبال والأدخنة والبلغمي[٣] يرى المياه والألوان البيض. وبالجملة فالمتخيّلة يحاكي كل خلط أو بخار بما يناسبه. وهذا أعني الوارد على الحسّ المشترك إما من الخيال أو ممّا يوجبه مرض أو غلبة خلط من قبيل أضغاث أحلام لا يقع هو، ولا تعبيره بل لا[٤] تعبير له ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾ (سورة يوسف، ١٢/٤٤).

[٧١٣] وذهب المتألّهون من الحكماء والصوفية إلى أنّ جميع ما يرى في المنام أو يتخيّل في اليقظة بل يشاهد في الأمراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور[٥] المقداريّة لا يحقق[٦] لها في عالم الحسّ بل كلها من عالم المثال، وهو برزخ بين عالمي الحسّ والغيب.[٧]

مسألة: [في تمثّل الشيطان في المنام]

[٧١٤] اتفقوا على أنّ الشيطان يتمثّل في المنام بالرحمن ولا يتمثّل بالنبي صلى الله عليه وسلم. فقد ورد في الحديث الشريف: «مَنْ رَآنِي فِي المَنَام فَقَد رَآنِي، فَإِنّ الشيطَان لَا يَتَمَثّلَ بِي».[٨] فإن قلتَ ما السر في ذلك، قلتُ أجيب عنه بأنه عليه السلام مظهر الهداية فلا يتمثّل به مظهر الضلالة لا للتّضادّ. لأن التضادّ داع إلى التمثّل لا مانع كما قالوا إنّ البكاء في المنام يدلّ على الفرح وبالعكس بل لما ينافيه حكمة البعثة. فإن قيل كثيرًا ما يُرى عليه السلام في المنام وليس إيّاه بل إما حكمته أو شريعته.[٩] والجواب أنّ المراد رؤيته[١٠] عليه السلام بصورته الحقيقية[١١] المعلومة في كتب السير والمرئي في أمثال ذلك ليس صورته الحقيقية.[١٢]

---

١ س: وأما ما.
٢ س: والسيداوي.
٣ ر: والافرضية والبلمي؛ ع: والبلغمتي.
٤ ط – لا.
٥ ف، م: الأمور.
٦ ط: تحقق.
٧ س – وذهب المتألّهون من الحكماء والصوفيّة................ بين عالمي الحسّ والغيب؛ ف: الشهادة.
٨ رواه البخاري ٦٥٩٢.
٩ س: شرعيته، ط: وشريعته.
١٠ م + النبيّ.
١١ ر، ط، م: الحقيقة؛ س: صورته الحقيقية.
١٢ ر، ط: الحقيقة.

23. Ferâset İlmi*

[715] Ferâset ilmi, insanın sûretinden sîretinin, zâhiriden bâtınının bilinmesini sağlayan ilimdir. Zira zâhir, bâtının alâmetidir.

[716] Bil ki ferâset, şer'î ve felsefî olmak üzere iki çeşittir. Şer'î ferâset, nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi aracılığı ile basiret gözünden gaflet perdesinin kalkmasıdır. Bu durumda mümin, yakîn nuruyla görür ve nazar ettiği herkesin hâline basiret gözüyle vâkıf olur. Nitekim bir hadîs-i şerifte "Müminin ferâsetinden sakının. Zira o Allah'ın nuruyla bakar." denmiştir. Felsefî ferâset ise hükemânın ileri gelenlerinin, şekil ve görünümden çıkarım yaparak oluşan tecrübeyle sezdikleri şeydir. Çoğu kez bu çıkarımlar vakıaya uygun düşer. Ancak zahirinin delâlet ettiği kötü ahlâktan nefsini arındıran kimselerde bu uyum olmayabilir, fakat böyle kimseler çok azdır.

Mesele: [Beyaz Tenli Mavi Gözlü Kimseler Üzerine]

[717] Beyaz tenli mavi gözlüler hakkında çıkartılan şeyler şöyledir: Bu durum onlardaki hayâ azlığını ve onların hainliğini, akıl zayıflığını, görüş yetersizliğini gösterir. Bunun yanı sıra ince çene, köselik, keskin bakış, geniş alın ve başta gür saç varsa hükemâ böyle biri hakkında engerekten kaçıldığı gibi ondan kaçmak gerekir, demiştir.

Mesele: [Sert Kıldan Çıkarılan Şeyler Üzerine]

[718] Sert kıllılar hakkında çıkartılan şeyler şöyledir: Böyle bir durum yiğitliği ve beyin sağlığını; saçın ince ve güçsüz olması, korkaklığı, beyin rutubetini, kıt anlayışı gösterir. Kılın sırtta, kürek kemiklerinde ve boyunda çok olması cüret ve ahmaklığı gösterir. Kılın göğüs ve karındaki çokluğu kişinin tabiatının vahşiliğini, budalalığını, zulmetme meylini ve şehvet çokluğunu gösterir.

* Çev. Ahmet Kamil Cihan

٢٣- علم الفراسة

[٧١٥] وهو علم يتعرّف منه[١] سيرة الإنسان من صورته وباطنه من ظاهره، فإنّ الظاهر عنوان الباطن.

[٧١٦] واعلم أنّ الفراسة نوعان شرعية وحكميّة. فالشرعية أن يرتفع عن عين البصيرة حجاب الغفلة بواسطة تزكية النفس[٢] وتصفية القلب. فيرى المؤمن بنور اليقين فيطلع على حال كل من ينظر إليه بعين البصيرة. وفي الحديث: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ المُؤمِنِ فَإِنّه يَنظُرُ بِنُورِ اللهِ».[٣] وأما الفراسة الحكميّة فهو ما تحدس عليه[٤] أساطين الحكماء بالتجربة الحاصلة من الاستدلال[٥] عن الشكل والهيئة. وأغلبه يطابق الواقع إلا من هذّب نفسه عن الأخلاق الرديّة التي يدلّ عليها ظاهره، وقليل ما هم.

مسألة: [فيمن من اللون البياض مع زراقة العين]

[٧١٧] فيما يستدل عليه من اللون البياض مع زراقة العين يدلّ على قلّة الحياء والخيانة وضعف العقل وركاكة الراي. وإن كان مع ذلك دقيق الذقن وكوسجا وحديد النظر وواسع الناصية وكثير الشعر في الرأس، فقد قالت الحكماء إنّ مثل هذا الشخص يجب أن يحترز عنه كما يحترز من الأفعى.

مسألة: [فيمن من الشعر خشونة]

[٧١٨] فيما يستدل عليه من الشعر خشونة[٦] تدل على الشجاعة وصحة[٧] الدماغ، وكونه رقيقًا ليّنًا يدلّ على الجبن وبرودة الدماغ وعلى قلّة الفهم. وكثرته على الظهر وعلى الكتفين والجيد تدل على الجرأة والحماقة، وكثرته على الصدر والبطن تدل على وحشة الطبع والبلادة والميل إلى الجور وعلى كثرة الشهوة.

١ ع: فيه.
٢ س – النفس.
٣ رواه الترمذي ٣١٢٧.
٤ س: ما حدس عنه.
٥ ط: الاستدلالات.
٦ ر: خشونية.
٧ ط: ضمنة.

Kılın sarılığı ise ahmaklığı ve çabuk öfkelenmeyi gösterir, karalığı ise akıl ve idraki gösterir. Kılın başı ve tüm bedeni kaplaması ise tabiatının düşüklüğünü ve karakterinin âdiliğini gösterir.

Mesele: [Alınla İlgili Çıkarımlar Üzerine]

[719] Kat kat tabakaların bulunmadığı geniş alından çıkartılan şeyler şöyledir: Bu durum, husumet, bönlük, ölçüsüz tutkunluk alâmetidir. Zayıf ve nahif olan bir alın, bayağılığı ve âcizliği gösterir; normal ölçülerde bir alın ise doğruluk, muhabbet, anlayış, uyanıklık ve tedbir alâmetidir.

Mesele: [Kulakla İlgili Çıkarımlar Üzerine]

[720] Büyük kulaktan çıkartılan şeyler şöyledir: Bu, bilgisizliği ve ezber gücünü gösterir; kulağın küçüklüğü ise ahmaklık ve hırsızlık alâmetidir. İkisi arasında mutedil olanı ise ahvalinde itidal üzere olduğunun bir işaretidir.

Mesele: [Kaşla İlgili Çıkarımlar Üzerine]

[721] Kaştan çıkartılan şeyler şöyledir: Kılın çokluğu çoğu kez sahibinin tutuk ve çılgın olduğunu gösterir. Kaş kılının iki tarafından birine doğru uzaması sahibinin boşboğaz ve lafazan olduğunu gösterir.

Mesele: [Gözle İlgili Çıkarımlar Üzerine]

[722] Gözlerden çıkartılan şeyler şöyledir: Mavi gözler, gözlerin en kötüsüdür; gözün iriliği haset, hıyanet ve hayâ azlığına işarettir. Hareketinin azlığı ve donukluğu, cahilliği ve tabiatının ahmaklığını gösterir. Keskin görüşlü ve hareketinin hızlı olması ise hile, aldatma ve hırsızlığı gösterir. Kırmızılığı yiğitlik işaretidir. Gözbebeği etrafındaki küçük noktalar, fitne alâmetidir. Bu iki uç arasında orta olması anlayış, istikamet ve diyanet alâmetidir.

وصفرته تدل على الحماقة وسرعة الغضب، واسوداده[1] يدلّ على العقل والإدراك. والشعر العام على الرأس وعلى كل البدن يدلّ على رداءة[2] الطبع وخسّة الأخلاق.

مسألة: [فيما يستدل عليه من الناصية]

[٧١٩] فيما يستدل عليه من الناصية سعتها من غير أن يكون فيها طبقات منضودة علامة الخصومة والبلاهة والشعف على الجزاف؛ ورقّتها مع كونها نحيفة تدل على الخساسة والعجز، والتوسط بين الأمور علامة الصدق والمحبّة والفهم والتيقظ والتدبير.

مسألة: [فيما يستدل عليه من الأذن]

[٧٢٠] فيما يستدل عليه من الأذن: عظمه تدل على الجهل وقوّة الحفظ، وصغره علامة الحمق والسرقة، والمعتدل بينهما علامة الاعتدال في الأحوال.

مسألة: [فيما يستدل عليه من الحاجب]

[٧٢١] فيما يستدل عليه من الحاجب: كثرة شعره[3] تدل على كون صاحبه مقبوضًا غالبًا وهاذيًا، وطوله من أحد الطرفين يدلّ[4] على أنّ صاحبه لفّاف ومتصلّف.

مسألة: [فيما يستدل عليه من العين]

[٧٢٢] فيما يستدل عليه من العين: أسوء العيون الأزرق، وعظمها علامة الحسد والخيانة وقلّة الحياء؛ وقلّة حركتها وخمودها دليل الجهل وبلادة الطبع، وسرعة حركتها مع حدّة النظر دليل على الحيلة والمكر والسرقة؛ وحمرتها[5] علامة الشجاعة، والنقط الصُغر[6] حول الحدقة علامة الفتنة، والمتوسط بينهما علامة الفهم والاستقامة والديانة.

---

١ س: وسوداه، ع: واسودادة.
٢ ر: رداده، س: رداوة.
٣ س: الشعر.
٤ ط: تدل.
٥ س: وجمودتها.
٦ س: الصغير.

Mesele: [Yüzle İlgili Çıkarımlar Üzerine]

[723] Yüzden çıkartılan şeyler şöyledir: Çok etli olması, kibir ve cahilliği gösterir. Tam yuvarlak olması cahilliği gösterir. Uzun olması hayâsızlığı gösterir. Küçük olması da habisliği ve aşırı yağcılığı gösterir.

Mesele: [Ağızla İlgili Çıkarımlar Üzerine]

[724] Ağızdan çıkartılan şeyler şöyledir: Genişliği yiğitlik işareti; dudakların kalınlığı ahmaklık işareti, ikisi arasında orta olması ölçülülüğü gösterir.

Hâlin hakikatini Allah daha iyi bilir.

مسألة: [فيما يستدل عليه من الوجه]

[٧٢٣] فيما يستدل عليه من الوجه: كثرة لحمه تدل على الكبر والجهل، وكونه مدوّرًا جدًّا يدلّ على الجهل، وكونه مستطيلًا يدلّ على عدم الحياء، وصغره يدلّ على الخبث وكثرة التملّق.

مسألة: [فيما يستدل بالفم عليه]

[٧٢٤] فيما يستدل بالفم عليه: سعته علامة الشجاعة، وغلظ الشفة علامة الحماقة، والمعتدل دليل الاعتدال.[1]

والله أعلم بحقيقة الحال.[2]

١ ر: الأعدال.
٢ م – بحقيقة الحال.

24. Mizaçlar İlmi*

[725] Bu ilim hayvan, bitki ve maden gibi mizaç sahibi olan bileşiklerin oluşum nedeninin kendisiyle bilindiği ilimdir. Madenî olarak isimlendirilen şeyler beş kısımdır: Biçimlenebilir eriyik, yanıcı eriyik, biçimlenmeyi kabul etmeyen ve yanıcı olmayan eriyik, aşırı nem sebebiyle eriyik olmayanlar ve aşırı kuruluğu sebebiyle eriyik olmayanlar.

Mesele: [Biçimlenebilir Eriyik Üzerine]

[726] Biçimlenebilir eriyik, kendisinde yaş ve kurunun katılaştığı cisimdir. Öyle ki ateş onları birbirinden ayıramaz. Kendisindeki yağın gücü sebebiyle bu cisim biçimlenmeyi kabul eder. Onun biçimlenmesi de kırılıp dağılması değil, bilakis yumuşayıp içine çökmesi itibariyle biçimi verenin biçimlendirmesini kabul etmesinden ibarettir. Bu itibarla o yavaş yavaş, boy ve derinlik bakımından yassılaşır. Eriyik hâl, nemi ve kuruluğunun ayrılmazlığı sebebiyle cismin sıvılaşmasıdır. Biçimlenebilir eriyiğin meşhur yedi türü vardır: Altın, gümüş, kalay/beyaz kurşun, kurşun, demir, bakır ve çinko. Çinko bakıra benzeyen bir cevher olup, ondan bazı özellikleri olan aynalar yapılır. Hazinî, çinkonun ellerinde bulunmadığını söyler ve "Kendisinden ayna yapılıp çin demiri adı verilen şey bir kısım maden filizlerinden bileşik bir cevherdir, çinko değildir." der. Demirin dışında da eriyikliğin olduğu açıktır. Bu sanatın erbabının bildiği üzere, demirdeki erime belirli bir yöntemle olur. Emârelerin de işaret ettiği gibi, yedi cismin maddesi civa ve kükürttür. Türlerin ve sınıfların farklı olması sıfatlarının farklılığına, birbirlerine karışmasına ve birinin diğerini etkilemesine bağlıdır. Emârelerine gelince, özellikle kalay, civa gibi bir şeye doğru erir; civa da kükürtün kokusunun etkisi ile kalay gibi bir şeye dönüşür. Civa da bu cisimlere ilişir.

* Çev. Ersan Türkmen

٢٤- علم المزاجيات

[٧٢٥] وهو علم يتعرّف منه سبب تكون المركّبات التي لها مزاج كالحيوانات والنباتات والمعدنيّات. ثم إنّ المعدنيّات[١] خمسة أقسام: ذائب متطرّق، ذائب مشتعل، ذائب غير متطرّق ولا مشتعل، غير ذائب لفرط الرطوبة، غير ذائب لفرط اليبوسة.

مسألة: [في الذائب المتطرّق]

[٧٢٦] الذائب المتطرّق هو الجسم الذي انجمد فيه الرطب واليابس بحيث لا يقدر النار على تفريقها مع بقاء دهنيّة[٢] قويّة بسببها يقبل[٣] ذلك الجسم الانطراق، وهو القبول لضرب المطرّقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق[٤] بل يلين ويندفع إلى عمقها، فينبسط في الطول والعرض قليلًا قليلًا. وأما الذوبان فسيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويابسه. والمشهور من أنواع الذائب المتطرّق سبعة: الذهب والفضّة والرصّاص والأسرب والحديد والنحاس والخارصيني وهو جوهر شبيه بالنحاس يتّخذ منه مرايا لها خواصّ. وذكر الخازني أنه لا يوجد في عهدنا، والذي يتخذ منه المرايا[٥] ويسمى بالحديد الصيني فجوهر مركّب من بعض الفلزّات وليس بالخارصيني. والذوبان في غير الحديد ظاهر، وأما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه أرباب الصنعة. ثم إنه شهدت الأمارات[٦] بأنّ مادّة الأجساد السبعة هي الزئبق والكبريت. واختلاف الأنواع والأصناف عائد إلى اختلاف صفاتهما اختلاطهما[٧] وتأثّر أحدهما عن الآخر. أما الأمارات فهي أنها سيّما الرصّاص يذوب إلى مثل الزئبق، والزئبق ينعقد برائحة الكبريت إلى مثل الرصّاص، والزئبق يتعلق بهذه الأجساد.

١ س – ثمّ إنّ المعدنيّات.
٢ س: حنية.
٣ م – يقبل.
٤ ط: ينفرق.
٥ س: في زماننا ولذا يتخذ منه مرايا.
٦ ف: الأمعات.
٧ ف، م: واختلالهما.

Civa kükürtlü toprakla aşırı derecede karışmış sudan oluşur. Bu sanatın deneyleri de bunu göstermektedir. Fakat civanın onlardan oluşumunun keyfiyetine gelince civa ve kükürt saf ise ve her ikisi birbirini tam olarak pişiriyorsa, eğer saflığıyla birlikte kükürt yanmamış ve beyaz bir hâlde ise gümüş oluşur. Eğer kırmızı ve kendisinde yanmamış hâlde latif bir boyayıcı güç varsa altın oluşur. Eğer her ikisi de safsa ve kükürtte de boyayıcı bir güç mevcut, fakat tam olarak tamamlanmadan önce dondurucu bir soğuk ona ulaşırsa çinko oluşur. Eğer civa saf ise ve kükürt kötü ise ve kötü olmasıyla birlikte tutuşma gücüne sahip ise bakır oluşur. Eğer civayla kükürtün karışımı yoğun değilse kurşun oluşur. Eğer civa ve kükürtün her ikisi de kötü ve civadaki terkip güçlü ise topraksı güç gevşer ve kükürtte de yanma güçlü olursa demir oluşur. Şayet terkip zayıf ise kurşun oluşur. İksir sanatının sahipleri bu iddiaları civa ile kükürtü zann-ı galip ifade eden hissî sonuçlarla tashih eder.

Mesele: [Yanıcı Eriyik Üzerine]

[727] Yanıcı eriyik, kendisinde mizacı sağlam olmayan kurulukla birlikte, yağsı nemlilik bulunan bir cisimdir. Bu nedenle ateş, onun nemini kuruluğundan ayırabilir ki, bu da yanmadır. Bu, havaî ve arzî unsurla sıcaklık sebebiyle aşırı derecede mayalanan sulu unsurdan oluşan kibrit gibidir. Hatta bu sulu unsur yağlı bir hâle gelir, sonra soğuk sayesinde kıvamını alır. Zırnıh/arsenik de böyledir fakat onda yağlılık oldukça az olur.

Mesele: [Biçimlenmeyen ve Yanıcı Olmayan Eriyik Üzerine]

[728] Biçimlenmeyen ve yanıcı olmayan eriyik, kuru ve yaşının karışımı/kaynaşması güçsüz olup, sıcak ve kuruluğa bağlı nemliliği çok olan cisimdir. Tıpkı zaçlar/sülfirik asitte olduğu gibi. Bunların oluşumu tuzlu, kükürtlü şeylerden ve kendisinde bazı eriyik cisimlerin kuvvetini bulunduran taştan kaynaklanır. Yine tuzlarda olduğu gibi. Zira onların oluşumu sıcaklığı yoğun, latif ve sıcak dumanın karıştığı sudandır ve bu su, dumansı arzî özelliği çok olmasına rağmen kurulukla kıvamını alır. Bu nedenle tuz doğal olarak veya saflaştırma yoluyla yanmış küllerden elde edilir.

ثـم الزئبـق متولّـد مـن مـاء خالطتـه أرضيّـة كبريتيّـة مخالطـة شـديدة، وامتحـان علـم الصنعـة أيضًـا يشـهد[1] بذلـك. وأمـا كيفيـة تكوّنهـا منهمـا فهـي أنـه[2] اذا كان الزئبـق والكبريـت صافييـن وكان انطبـاخ أحدهمـا بالآخـر تامًّـا، فـإن كان الكبريـت مـع نقائـه ابيـض غيـر محتـرق تكونـت الفضـة؛ وإن كانـت احمـر وفيـه قـوّة صبّاغـة لطيفـة غيـر محترقـة تكـوّن الذهـب؛ وإن كانـا نقيّيـن وفـي الكبريـت قـوّة صبّاغـة[3] لكـن وصـل إليـه قبـل كمـال النضـج بـرد مجمّـد[4] عاقـد تكـوّن الخارصينـي؛ وان كان الزئبـق نقيًّـا والكبريـت رديًّـا فـإن كان مـع الـرداءة[5] فيـه قـوّة احتراقيّـة تكـوّن النحـاس؛ وإن كان غيـر شـديد المخالطـة بالزئبـق تولّـد الرصّـاص؛ وإن كان الزئبـق والكبريـت رديّيـن فـإن قـوى التركيـب وفـي الزئبـق تخلخـل ارضـي وفـي الكبريـت إحـراق تكـوّن الحديـد؛ وإن ضعـف التركيـب تكـوّن الأسـرب. وأصحـاب الصنعـة الإكسـيرية يصحّحـون[6] هـذه الدعـاوى بعقـد الزئبـق بالكبريـت انعقـادًا محسوسًـا يفيـد[7] غلبـة الظـن.

مسألة: [في الذائب المشتعل]

[٧٢٧] الذائـب المشـتعل هـو الجسـم الـذي فيـه رطوبـة دهنـيّ مـع يبوسـة غيـر مستحكم المـزاج. ولذلـك يقـوى النـار على تفريـق رطبـه عـن يابسـه وهـو الاشـتعال. وذلك كالكبريت المتولّد من مائيّة تخمّرت بالأرضية والهوائية تخمّرًا شديدًا بالحرارة، حتى صارت تلك المائيّة دهنيّةً ثم انعقدت بالبرد وكالزرنيخ إلا أنّ الدهنيّة فيه أقل.

مسألة:[8] [في الذائب الذي لا يتطرّق ولا يشتعل]

[٧٢٨] الذائـب الـذي لا يتطـرّق ولا يشـتعل مـا ضعـف امتـزاج رطبـه ويابسـه وكثـرت رطوبتـه المنعقـدة بالحـرّ واليبـس. كالزاجـات وتولّدهـا مـن ملحيّـة وكبريتيّـة وحجارة فيها قوّة بعض الأجساد الذائبة[9] وكالأملاح. فإنّ تولّدها من ماء خالطه دخـان حـارّ لطيـف كثيـر الناريـة وانعقـد باليبـس مـع غلبـة الأرضيّـة الدخانيّـة. ولـذا يتّخـذ الملـح مـن الرمـاد المحتـرق بالطبـع[10] والتصفيـة.

---

١ م – يشهد.
٢ س – أنه.
٣ ر – لطيفة غير محترقة تكوّن الذهب؛ وإن كانا نقيّين وفي الكبريت قوّة صبّاغة.
٤ س: ببرد بجمد.
٥ س: الردا.
٦ ر: لمصحّحون؛ ط: مصححون.
٧ س: لا يفيد.
٨ س – مسألة.
٩ س: الذاتية.
١٠ س: بالطبخ

Mesele: [Erimeyen ve Yaşlığından Dolayı Biçimlenmeyen Cisim Üzerine]

[729] Biçimlenmeyen ve nemli olduğu için erimeyen cisim, galip olan yaş cüzleri ile kuru olan cüzleri arasındaki kaynaşması sağlam olan cisimdir. Bu nedenle, tıpkı civada olduğu gibi, ateş onun cüzlerini ayıramaz. Bu cisim/civa, latifliği oldukça yüksek, kükürtsü bir toprak unsurunun karıştığı sudan oluşur.

Mesele: [Erimeyen ve Kuruluğundan Dolayı Biçimlenmeyen Cisim Üzerine]

[730] Erimeyen ve kuruluğundan dolayı biçimlenmeyen cisim, her tarafı kaplayan yaş ve kuru cüzleri arasındaki kaynaşması çok güçlü olan cisimdir. Bu imtizaç o denli güçlüdür ki ateş ondaki yaşlığı ve kuruluğu ayıramaz; her ne kadar suyun soğukluğu onda yağsı rutubet kalmayacak biçimde arzî unsura dönüşebilse de. Bu nedenle, tarif edilen cisim şekil alamaz. Şayet kuruluğa maruz kalırsa ancak belli bir teknikle eriyik hâlini alır. Ancak bu durumda, eriyen demirin aksine, söz konusu cevherden geriye bir şey kalmaz. Yakut, lal taşı, zeberced ve benzeri diğer taşlar bu türdendir. Genel olarak madenî şeylerin kaynakları yerin altında kalan zayıf buhar ve dumanlardır. Bunlar orada nicelik ve nitelik olarak farklı şekillerde bulunan cisimlere konulmuş güçlerle kaynaşır. Bu cisimler başka kuvvetleri ve sûretleri almaya hazır olup, onlar aracılığıyla türler hâline gelir ki bunlar da madenî cevherlerdir. Her bir tür kendine uygun olan ve başkasında bulunmayan bir izle özelleşir.

مسألة: [في الجسم الذي لا يذوب ولا يتطرّق لرطوبته]

[٧٢٩] الذي لا يذوب ولا يتطرّق لرطوبته ما استحكم الامتزاج بين أجزائه الرطبة[١] الغالبة والأجزاء اليابسة. ولذلك لا يقوى النار على تفريقهما[٢] كالزئبق وتولّده من مائيّة خالطته[٣] جدًّا أرضيّة كبريتيّة بالغة في اللطافة.[٤]

مسألة:[٥] [في الجسم الذي لا يذوب ولا يتطرّق ليبوسته]

[٧٣٠] الذي لا يذوب ولا يتطرّق ليبوسته ما اشتدّ امتزاجه بين أجزائه الرطبة واليابسة المستولية بحيث لا يقدر النار على تفريقهما[٦] مع إحالة البرد للمائيّة إلى الأرضيّة بحيث لا يبقى رطوبة دهنيّة. ولذا لا يتطرق ولما إن عقده باليبس لا يذوب إلا بالحيلة بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب. وذلك كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من الأحجار. وبالجملة مرجع المعدنيّات إلى الأبخرة والأدخنة الضعيفة المحتسبة في باطن الأرض. فإنها يمتزج بالقوى المودعة في الأجسام التي هناك على ضروب مختلفة كما وكيفًا. فيُعدّ تلك الأجسام لقبول قوى أخرى وصور يكون بها أنواعًا هي الجواهر المعدنيّة. ويختصّ كل نوع ببقعة لمناسبة[٧] له معها لا يكون في غيرها.

---

١ س: الرطوبة.
٢ س: تفريقها.
٣ ط: خالطة.
٤ م – كالزئبق وتولده من مائية خالطته جدا أرضية كبريتية بالغة في اللطافة.
٥ م – س – مسألة.
٦ م – الذي لا يذوب ولا يتطرق... على تفريقهما.
٧ س: ببقعة المناسبة.

25. İksir Sanatı İlmi*

[731] Bundan kasıt kimya ilmidir. Bil ki nişadır ve tuz gibi bazı madenlerden, gerekli hazırlıkların yapılması ve uygulanması sanatıyla bazı madenlerin elde edilmesi hususunda herhangi bir tartışma yoktur. Yine altın, gümüş, lal ve birçok taşın benzerlerinin yapıldığında da şüphe yoktur ve ilk bakışta onlarla bu cevherlerin arasını ayırt etmek güçtür.[1] Ancak üzerinde durulan şey bu cevherlerin hakikatinin/özünün imalidir. Şeyh Ebû Ali İbn Sînâ ve takipçileri, bu dönüşümün gerçekleştirilmesi bir yana, imkânını bile reddetmişlerdir. Zira bu anılan cisimler tek bir cinse ait olup hakikatleri/özleri bakımından farklıdırlar ve özlerinin bir başka öze dönüştürülmesi imkânsızdır. Aynı şekilde aynı cinse ait olan bu cisimlerin türlere bölünmesini sağlayan, kendilerine özgü ayırımlar bilinmeyen hususlardır ve bilinmeyen şeyin alınıp kullanılması da mümkün değildir. Bu ilimler sayesinde ulaşılabilecek en son nokta bakırın gümüş, gümüşün de altın boyasıyla boyanmasıdır ki bunlar -yani renkler- ayrım değil lazime ve arazdır. Ancak birçok bilgine göre tüm madenî cisimler tek bir tür altındaki sınıflar olmaları hasebiyle öz bakımından aynı oldukları için söz konusu sanat aracılığıyla altın ve gümüş elde etmek mümkündür. Altın sağlıklı insan mertebesinde, diğer madenler ise hasta insan mesabesindedir. İşte iksir de bu değersiz madenlerden hastalıklarını alarak sağlık veren [yani onları altın mertebesine ulaştıran] devâdır. Şayet bu cisimlerin, farklı hakikatlere sahip olan farklı türler oldukları kabul edilirse bir türden başka bir türe dönüş imkânsız değildir; tıpkı bazı unsurların diğer unsurlara dönüşmesi gibi. Ancak türsel sûretler ve zâtî ayrımlar bilinmeyen şeylerdir ve alınıp dönüştürülmeleri mümkün olmaz. Eğer bunların her yönden bilinmez olduğu kastedilirse bu doğru değildir; aksi takdirde onların sözü edilen hususîyetler ve arazlar için taşıyıcı ilke oldukları nasıl bilinebilirdi? Öte yandan onların özleri/hakikatleri ve ayrım noktalarının bilinmez olduğu kastedilirse alıp dönüştürmenin bu türden bir bilgiye bağlı olmasını biz kabul etmeyiz. Zira tüm bu maddeleri, sûretlerin feyezanıyla tafsilen bilinmeyen nedenler hakkında bir zan meydana gelecek kadar -kıldan yılan ve hurma çekirdeğinden akrep çıkartmak gibi- bilmek yeterli değildir. Ayrıca panzehiri ve onun içindeki hususiyetler ve bırakacakları etki bakımından tasnif etmek bu söylenenin mümkün olduğuna tanıklık eder. Sen çok iyi bilirsin ki, bunların meydana gelmesi, tüm maddelerin bilinmesi ve gerekli hazırlığın tamamlanması hakkında söylenenler, bu yolla kimyayı anka kuşu gibi yapar, yani adı var kendi yok bir şey hâline getirir.

---

* Çev. Tuna Artun

1 Kimya ile ilgili bu kısım için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998, III, 235.

٢٥- علم الصنعة الاكسيريّة

[٧٣١] وهو المراد بعلم الكيمياء. واعلم أنّه لا نزاع في أنّ بعض المعدنيّات ممّا يتولّد بالصنعة بتهيّئة[١] الموادّ وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح ولا في[٢] أنّ مثل الذهب والفضّة واللعل وكثير من الأحجار قد يعمل له شبيه، يعسر التمييز بينه وبين ذلك الجوهر في بادي النظر. وإنما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر. فذهب الشيخ أبو علي ومَن تابعه إلى أنه لا يظهر له إمكان فضلًا عن الوقوع. لأنّ الأجساد المذكورة أنواع متخالفة الحقائق تحت جنس واحد، وانقلاب بعضها إلى بعض محال. وأيضًا الفصول الذاتية التي بها يصير هذه الأجساد أنواعًا أمور مجهولة والمجهول لا يمكن اتخاذه.[٣] وغاية ما يتوصّل إليه بهذا العلم أن يصبغ النحاس بصبغ الفضّة والفضّة بصبغ[٤] الذهب، لكن هذه لوازم وعوارض لا فصول. وذهب[٥] كثير من العقلاء إلى أن تكوّن الذهب والفضّة بالصنعة واقع، لأن تلك الأجساد متّفقة الحقائق لكونها أصنافًا تحت نوع واحد. والذهب بمنزلة إنسان صحيح والبواقي بمنزلة إنسان مريض، والإكسير دواء يزيل المرض منها ويوصلها إلى مرتبة الصحة. ولو سلم أنها أنواع متخالفة الحقائق فانقلاب نوع إلى نوع ليس بمحال كما في انقلاب العناصر بعضها إلى بعض. وأما أنّ الصور النوعيّة والفصول الذاتية أمور مجهولة لا يمكن اتّخاذها.[٦] فإن أريد أنها مجهولة من كل وجه فممنوع، كيف وقد علم أنها مبادي لهذه الخواصّ والأعراض؛ وإن أريد أنها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها[٧] فلا نسلم أنّ الاتخاذ[٨] موقوف على[٩] العلم بذلك. وأنه لا يكفي العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده لأسباب لا تعلم على التفصيل كالحيّة من الشعر والعقرب من نواة التمر. ويكفي تصنيف الترياق وما فيه من الخواصّ والآثار شاهدًا على إمكان ذلك. وأنت خبير بأنّ الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع[١٠] المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيمياء كالعنقاء مثلًا في أنه[١١] اسم بلا مسمى.

---

١ ر، م: تهيئة.
٢ س – في.
٣ س: اتحاده.
٤ ط: بضبغ.
٥ ف – ذهب.
٦ ر، س: اتّحادها.
٧ ر، ط: وتواصلها.
٨ س: الاتحاد.
٩ م: علم.
١٠ ع: بجمع.
١١ س: أن.

26. Kevn ve Fesad İlmi*

[732] Bunların iddiasına göre, unsurların maddeleri ortaktır. Bu ortak madde, türe ait sûretleri ve sûretlerin hususiyetlerini almaya elverişlidir. Bu alıcılık ise ancak dış nedenlerden dolayı ortaya çıkan istidatlara göredir. Söz konusu nedenlerin ve istidatların değişmesi esnasında bir sûretin ortadan kalkması mümkün olur ki bozuluş derken kastedilen şey budur. Yine, bu sırada başka bir sûret ortaya çıkar ki oluş derken kastedilen şey de budur. Bir unsurun başka bir unsura dönüşmesinin anlamı budur. Bilinmektedir ki ateş tüm unsurların üstünde yer alır; hava ateşin altında yer alırken, sonra su, sonra da toprak gelir. Bu unsurlardan her biri kendisine yakın olan unsura dönüşür. Tıpkı ateşin havaya ve bunun tersi havanın ateşe, havanın suya ve bunun tersi suyun havaya, suyun toprağa ve bunun tersi toprağın suya dönüşmesinde olduğu gibi, bunlar altı sûrettir. Bitişik ve yakınındaki unsura dönüşmenin sayısı artırılamaz.

[733] Bazen bu unsurlar kendi yakınında bulunmayan bir unsura dönüşür. Bu dönüşüm bazen, tıpkı ateşin suya ve bunun tersi suyun ateşe, havanın toprağa ve bunun tersi toprağın havaya dönüşmesinde olduğu gibi, tek bir vasıtayla olur. Bu, dört sûret olup, tek bir vasıtayla kendisine bitişik olmayan unsura dönüşümün sayısı artırılamaz. Ya da bu dönüşüm tıpkı ateşin toprağa ve bunun tersi toprağın ateşe dönüşmesinde olduğu gibi, birden çok vasıtayla olur ve bunlar da sadece bu iki sûrettir. Geri kalan üçündeki dört grubun tümünden ortaya çıkan şeylerin hepsi on iki tanedir. Tümünün meydana gelmesi his ve tecrübe ile müşahede edilir ve yalnızca havanın suya dönüşmesinde şüphe ortaya çıkar. Yine, buzun üzerine konan ters çevrilmiş tasın üzerinde su damlalarının birikmesi ve bu damlaların silindiğinde tekrar tekrar meydana gelmesi de buna delil olarak gösterilmiştir.

[734] Bu damlalar şu üç kısmın dışında olamaz: Bunlar ya kabın içerisinden yukarıya terleme ve sızma yoluyla ortaya çıkar ki, su, doğası gereği yükselmediğinden bu söz konusu değildir. Eğer bu terleme yoluyla gerçekleşmiş olsaydı sıcak su buna daha uygun olurdu. Zira sıcak su daha latiftir ve bu, dar küçük gözeneklere nüfuz etmeye daha uygundur.

---

* Çev. Salih Yalın

٢٦- علم الكون والفساد

[٧٣٢] زعموا أنّ هيولي العناصر مشتركة، قابلة لصورها النوعيّة وخصوصيّات الصور، إنما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالأسباب الخارجة. فعند تبدل الأسباب[1] والاستعدادات يجوز أن يزول صورة وهي المراد بالفساد، ويحدث صورة أخرى وهو المراد بالكون. وهذا هو معنى انقلاب[2] عنصر إلى آخر. وقد علم أنّ النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الأرض. وكل واحد من هذه العناصر ينقلب إلى ما يجاوره كما ينقلب النار هواءً وبالعكس، والهواء ماءً وبالعكس، والماء أرضًا وبالعكس وهي ستّ صور لا يزيد عليها الانقلاب إلى الملاصق المجاور.

[٧٣٣] وقد ينقلب إلى غير ما يجاوره إما بوسط واحد كما ينقلب النار ماء وبالعكس، والهواء أرضًا وبالعكس؛ وهذه أربع صور لا يزيد عليها الانقلاب إلى غير الملاصق بوسط[3] واحد. وإما بوسائط كما ينقلب النار أرضًا وبالعكس وهما صورتان لا غير. فالجميع اثنتي[4] عشرة حاصلة من ضرب كل من الأربعة في الثلاثة الباقية. ويشهد بوقوع الكل الحسّ والتجربة ولم يقع الاشتباه إلا في انقلاب الهواء ماء. واستدل على أنه أيضًا واقع بالطاس المكبوب على الجمد يركبه قطرات الماء كلما نحيّتها حدثت مرّة بعد أخرى. فتلك القطرات لا تخلو عن أقسام ثلاثة:

[٧٣٤] إما أن يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشّح وليس بذلك لأنّ الماء ليس يصعد بطبعه. ولأنه لو كان بالترشّح لكان من الماء[5] الحار أولى لأنه ألطف فهو أقبل للنفوذ[6] في تلك المسامات الضيقة.

---

١ ط -الأسباب.
٢ ط: انقلا.
٣ س: بوسطة.
٤ ط: اثني.
٥ م – الماء.
٦ س: النفوذ.

Ya da bu damlalar kabın dışındaki bir şeyden dolayı meydana gelir ve bu, ya kabı çevreleyen havanın damlalara dönüşmesiyle oluşur ve bilgisi talep edilen de budur ya da Ebu'l-Berekât'ın iddia ettiği gibi, tası çevreleyen havada su parçacıkları bulunup, buradan tasın üzerine yağması sebebiyle oluşur. Ebu'l-Berekât kabı çevreleyen havada latif su parçacıkları olduğunu fakat küçüklüklerinden dolayı ve havanın sıcaklığının onları kendine çekmesi sebebiyle bu su damlacıklarının havayı yarıp kabın üzerine yağmasının mümkün olmadığını iddia etmişti. Havayla çevrili bu kap ters çevrildiğinde küçük su parçacıklarının sıcaklığı kaybolur ve bu parçacıklar yoğunlaşır, ağırlaşır ve inerler ve böylece kabın üzerinde su damlacıkları birikir. Bu geçersiz bir görüştür. Zira kabı çevreleyen havanın özellikle yazın su parçacıklarını barındırması mümkün değildir. Çünkü hava sıcaklığı onları buharlaştırır ve yükseltir. Bu parçalardan herhangi bir şeyin kaldığı düşünülürse şu üç durumdan birisinin olması gerekir: Ya bunlar tükenmiş olmalı, ya eksilmiş olmalı ya da oluşum zamanlarında bir sarkma olmalıdır. Bunların tümü vâkıaya aykırıdır. Bunun nedeni şudur; su parçaları kabın ya yakınında ya da uzağındadır. Eğer onlar kabın yakınında ise, ya bu damlaların tümü bir kerede yağar ve tek seferde bu damlaların tükenmesi gerekir ya da bunlar tek tek veya dengeli olarak yağar ki, kap ilk hâlinde kalmakla birlikte tekrar tekrar silindikten sonra damlaların yağması devam edince bunların tükenmesi ve kesilmesi gerekir. Havadaki su parçacıkları eksildiğinde su damlalarının da eksilmesi gerekir. Eğer havadaki su parçacıkları kabın uzağında ise mesafenin uzaklığından dolayı su damlalarının oluşum zamanlarında bir sarkma yani yavaşlık ortaya çıkar.

[735] Bu görüşe ilkin yeryüzü buharlarının uzanımlarının bu parçacıklara bitişmesinin mümkün oluşu sebebiyle itiraz edilir. Zira bunlar daima bir bütündür ve daima kaba bitişiktir. Bu nedenle yukarıda bahsi geçen üç durumdan herhangi birisi gerekli değildir. İkinci olarak, kaba doğru hareket ettiği zamanda uzak mekândan yakın mekâna doğru hareket edebilir.

وإما أن يكون من خارج الطاس وذلك إما[١] بأن ينقلب الهواء المطيف[٢] بالطاس إليها فذلك هو المطلوب. وإما بأن يكون هناك أجزاء مائيّة موجودة في الهواء المطيف[٣] بالطاس وينزل منه إلى الطاس كما ذهب إليه أبو البركات. فإنه زعم أنّ في الهواء المطيف[٤] بالإناء أجزاء لطيفة مائيّة لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء إيّاها لم يتمكّن من خرق الهواء[٥] والنزول على الإناء. فلمّا برد الإناء الذي يلي الهواء زالت السخونة من الأجزاء المائيّة الصغيرة فكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت على الإناء. وهذا باطل لأنّ الهواء المطيف[٦] بالإناء لا يمكن أن يشتمل على أجزاء مائيّة لاسيّما في الصيف، فإنّ حرارة الهواء تبخّرها وتصعدها. وعلى تقدير بقاء[٧] شيء من تلك الأجزاء يلزم[٨] أحد أمور ثلاثة: إما نفادها[٩] وإما تناقصها[١٠] وإما تراخي أزمنة حدوثها، والكل خلاف الواقع. وذلك لأنّ تلك الأجزاء إما[١١] على قرب من الإناء أو على بعد منه. فإن كانت على قرب منه فإما أن ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها[١٢] في مرّة واحدة أو تنزل شيئًا فشيئًا إما على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها إذا تواتر نزولها بعد التنحية مرّة بعد أخرى مع بقاء الإناء بحالته الأولى. وإما على التناقص فيلزم تناقصها.[١٣] وإن كانت على بعد منه يلزم[١٤] تراخي الأزمنة لبعد المسافة.

[٧٣٥] واعترض على ذلك أولا بجواز[١٥] أن يلحق بتلك الأجزاء مدد من بخارات الأرض. فإنها متّجددة[١٦] دايمًا فتجاور الإناء دائمًا. فلا يلزم شيء من تلك الأمور الثلاثة. وثانيًا بأنه يجوز أن يتحرّك الأبعد إلى مكان الأقرب في زمان حركته إلى الإناء.

---

١ م — إما.
٢ ط: اللطيف.
٣ س: للطيف؛ ط: اللطيف.
٤ ط: اللطيف.
٥ ر: حرف الجعواء؛ ط: حرف.
٦ ط: اللطيف.
٧ م — بقاء.
٨ س — يلزم.
٩ ع: نفاذها.
١٠ ط: تناقضها.
١١ ط — إما.
١٢ ع: نفاذها.
١٣ ط: تناقضها.
١٤ ط + منه.
١٥ س: يجوز.
١٦ كذا في نسخة حميدية. وفي م، س: متحددة

Mesela kendisinden çeyrek zira' (dirsek boyu) uzakta olan kaba doğru hareket ettiğinde kaptan yarım zira' uzaklıkta bulunan bir mekândan çeyrek zira' uzaklıkta bir mekâna doğru hareket etmiş olur. Böylece de bu damlacıklar tükenmez, eksilmez ve yağma zamanında bir eksilme olmaz. Üçüncü olarak, iki şekilde nakzedilmek sûretiyle bu görüşlere itiraz edilebilir:

[736] Birincisi, kabın soğukluğu kendisini kuşatan havanın dönüşümünü gerektiriyorsa, bu suyu kuşatan havanın da aynı şekilde suyun soğukluğu sebebiyle su olması gerekir. Böylece bu suyu kuşatan havanın da uygun bir biçimde suya dönüşmesi gerekir. Oysa müşahede bunu yanlışlar.

[737] İkincisi şayet suyun soğukluğu havanın suya dönüşmesine sebep oluyorsa, ıslaklığın kabın yüzeyinin tümünde boşluk kalmaksızın yerleşik olması gerekir. Zira kabın tümü son derece soğuk ve hava da kabın tümünü kuşatmış durumda olduğundan, su damlalarının birbirine bitişik olması gerekir. Fakat durum böyle olmayıp, aksine kabın yüzeyinde tek tek ve birbirinden ayrı su damlaları yerleşik olarak bulunur.

[738] Birinci itiraza şöyle cevap verilir: Sertliği sebebiyle kabın kendisine yabancı niteliklerle nitelenmesi güçtür, bunlarla nitelendiğinde ise bu nitelenme son derece şiddetli gerçekleşir. Bundan dolayı içerisinde sıcak sıvılar bulunan kurşun kapların, bu sıvılardan daha sıcak olduğu görülebilir. Mezkûr kap fazla soğuk olduğundan dolayı kendisini kuşatan havayı bozar. Su soğukluk niteliği zayıf olduğundan ve kendisine yabancı niteliklerle hızlı bir biçimde nitelendiğinden dolayı kendisini çevreleyen hava onun soğukluğunu hızlı bir biçimde dönüştürür. Kabın yüzeyinde su olduğu müddetçe hava bozulmaz. Bu damlalar silindiğinde ve kabın yüzeyine hava bitiştiğinde o bozulmaya yüz tutar.

مثلًا إذا تحرّك إلى الإناء الذي كان على بعد ربع ذراع منه[١] تحرّك الذي على بعد نصف ذراع منه إلى مكان[٢] على بعد الربع. وهكذا فلا ينفد ولا يتناقص ولا يتراخى أزمنة النزول. وثالثًا بالنقض بوجهين:

[٧٣٦] الأول أنه إذا كانت برودة الإناء مقتضيةً لانقلاب الهواء المحيط به لزم أن يصير الهواء المحيط بذلك الماء أيضًا ماء بسبب برودة الماء. وهكذا الهواء المحيط بذلك الماء إلى أن يجري الماء جريًا صالحًا، والمشاهدة تكذّبه.

[٧٣٧] والثاني أنه لو كانت برودة الماء سببًا لانقلاب الهواء ماء[٣] لوجب أن يركب الندى جميع سطح الإناء بلا فرجة. لأنّ جميعه في غاية البرودة والهواء أيضًا متّصل[٤] بجميعه فيلزم اتّصال القطرات بعضها ببعض. وليس كذلك بل الراكب على سطح الإناء قطرات متفاصلة متفرّقة.[٥]

[٧٣٨] وأجيب عن الأول بأنّ جرم الإناء لصلابته يعسر[٦] تكيّفه بالكيفيّات الغريبة وعند تكيّفه يشتدّ تكيّفه بها. ولذلك ربّما توجد الأواني الرصّاصيّة[٧] المشتملة على المائعات الحارّة أسخن من تلك المائعات. والإناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء المحيط به والماء لضعف[٨] برده وسرعة تكيّفه بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته[٩] سريعًا. فلا يفسد الهواء مادام على سطح الإناء ماء؛ أما إذا نحى عنه واتّصل الهواء بالسطح عاد إلى فساده.

---

١ ط – منه.
٢ ط، ع، ف + ما كان
٣ س – ماء.
٤ ط: يتصل.
٥ ط: متفاضلة بتفرقة.
٦ س: يقسر.
٧ ط: الرصاصيات.
٨ س: الضعيف.
٩ ر: برودة.

[739] İkinci itiraza ise şöyle cevap verilir: Kabın yüzeyine bitişik olan havanın bir kısmının suya dönüşmesinden dolayı havanın tüm kısımlarının, yani kaba bitişik olmayan kısımlarının da suya dönüşmesi gerekmez. Zira biz bilmesek de bu dönüştürücü soğuğun söz konusu havanın tüm kısımlarında bulunmayan bir şartı olması mümkündür. Aynı şekilde bazen dağların zirveleri bulutsuz olur. Sonra buraların havasına şiddetli soğuk vurur ve bu zirveye başka bir yerden gelmeyen ve yükselen bir buhardan da kaynaklanmayan bir bulut olacak biçimde bir bulut kütlesi oluşturur. Sonra bu bulutun kar olarak yağdığı görülür. Sonra hava açılır, sonra tekrar aynı hâle döner. Şeyh İbn Sînâ, Taberistan ve Tûs dağları ve diğer dağlarda bunu gördüğünü anlatmıştır. Elbruz dağı olarak adlandırılan Lezgistan dağlarında biz de bunları çokça gördük.

[740] İmam [Râzî] buna şöyle itiraz etmiştir: Kabın havayı soğutması, donmuş yerin [yani toprağın] kışın ortasında özellikle güneşin altı ay görülmediği yerlerde havayı soğutmasından daha büyük bir şey değildir ve bu, daha fazla havanın suya dönüşmesini gerektirir. Aynı şekilde şayet havanın suya dönüşmesi soğukluktan kaynaklanıyor olsaydı, karın yağmasından sonra hava öncekinden daha soğuk olurdu ve havanın bulutsuz olduğu gün, yağmurlu günden daha soğuk olurdu. O hâlde kar ve yağmurun mevsim ve hava değişene kadar devam etmesi gerekirdi.

[741] Bu itiraza şöyle cevap verilir: Bu, şartın yokluğundan veya ayrıntılı olarak bilinemeyen bir engelin bulunması durumundan dolayı mümkün olabilir.

[٧٣٩] وعن الثاني بأنه لا يلزم من إحالة[١] جزء من سطح الإناء الهواء الملاصق به إلى الماء إحالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز أن يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وإن لم نعلمه. وأيضًا قد يكون صحو[٢] في قلل الجبال، فيضرب الصرّ هواها فيجمد سحابًا لم يُسَق[٣] إليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعّد.[٤] ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجًا ثم يصحّى[٥] ثم يعود. والشيخ قد حكى أنه شاهد ذلك بجبال طَبَرستَان وطُوس وغيرهما، ونحن أيضًا شاهدناه كثيرًا في جبال لَكزِستَان[٦] المسمّاة بكُوهِ البُرز.

[٧٤٠] واعترض الإمام على ذلك بأنّ تبريد[٧] الإناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأرض الجمديّة إيّاه في صميم[٨] الشتاء بل في المواضع التي يخفى الشمس عنها ستّة أشهر، وذلك يقتضي انقلاب أكثر الهواء ماء.[٩] وأيضًا لو كان انقلاب الهواء ماءً للبرودة فبعد نزول الثلج يصير[١٠] الهواء أبرد ممّا قبله، ويوم الصحو أبرد من يوم المطر. فإذن يلزم أن يستمرّ [١١]الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء.

[٧٤١] وأجيب عنه بأنه يجوز أن يكون ذلك لعدم شرط أو وجود مانع لم يعلم بالتفصيل.

---

١ س: بأنه يلزم من الإحالة.
٢ ط – صحو.
٣ س: لم يسبق. «لم ينسق» انظر: ابن سينا الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي تحقيق سليمان دنيا دار المعارف القاهرة ١٩٥٠، ٣١٩/٢.
٤ ط: يتصعد.
٥ س – ثم يصحى.
٦ س: الكن فستان.
٧ س: تبديل.
٨ ر، ط: صحم؛ ع، ف، م: صهم؛ س: صمم. «صميم» انظر: فخر الدين رازى شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق على رضا نجف زاده تهران ١٣٨٤، ١٧٧/٢.
٩ ر – ماء.
١٠ ط: تصير.
١١ ر: يسمى.

27. Âsar- ı Ulviyye ve Süfliyye İlmi*

[742] Bu ilim, mizaç sahibi olmayan bileşik varlıkların incelendiği ve onların ortaya çıkış sebeplerinin bilindiği bir ilimdir. Bu bileşikler üç çeşittir, zira bunlar ya yeryüzünün yukarısında yani havada ortaya çıkar ve bunlar hava olaylarıdır, ya yerin yüzeyinde ortaya çıkar ya da yerin içinde ortaya çıkar.

[743] Bunların ilk türü bir kısmı buhardan ve bir kısmı dumandan meydana gelen şeylerdir ve her ikisinin de oluşumu sıcaklıktan kaynaklanır. Sıcaklık ıslak/rutubetli olan şeyden hava ve su parçalarını çözer ki o buhardır; kuru olandan da –nadiren hava parçalarından yoksun olarak bulunan– ateş parçalarını çözer ki o da dumandır. Yükselen buhar, sıcaklığın kendisindeki su parçalarını ayrıştırmasıyla bazen incelir/saydamlaşır ve havaya dönüşür bazen de çok soğuk bir tabakaya/zemheririyyeye erişip yoğunlaşır, bulutlar toplanır ve soğuk çok şiddetli olmazsa yağmur olarak yağar. Eğer şiddetli bir soğuğa rastlarsa damlanın oluşumundan önce bulutlar katılaşır ve kar yağar ya da damlanın oluşumundan sonra donar ve yuvarlak küçük dolu yağar. Hareket ve sürtünme açısından erimesi mümkün olmayan uzak bulutlardan aşağıya düşecek olursa çoğunlukla yuvarlak değil, büyük olur. Yaz havasında çözülme, kış havasında da donma arttığı için, soğukluk/dolu sadece ilkbahar veya sonbahar havasında bulunur. Bazen yükselen buhar zemheririyye tabakasına ulaşmaz ve buhar çok olursa sise dönüşür; az olur ve gecenin soğuğu sebebiyle yoğunlaşıp donarsa kırağı yağar, soğuk olmadığında ise çiy yağar. Kırağının çiye nispeti karın yağmura nispeti gibidir. Bazen de yağmurlu bulutlar, buharların yükselmesini engelleyen veya onlara basınç yapan rüzgârların esmesi gibi gibi bir engel sebebiyle zemheririyye tabakasına yükselmeksizin soğuktan yoğunlaşmış çok fazla buhardan oluşabilir. Bazen yükselen buharla birlikte duman bulunur ve bunlar birlikte soğuk havaya doğru yükselir. Buhar bulut olarak toplanıp duman bulutun içine hapsolduğunda duman yükselmek için sıcaklığını korur ve o inmek için soğursa her hâlükârda bulut şiddetli bir biçimde parçalanır ve onun parçalarının birbirine çarpmasından büyük bir ses ortaya çıkar. Bu gök gürültüsüdür; bu olay nedeniyle latif bir ateş çıkar ki, bu şimşektir ya da yoğun bir ateş çıkar bu da yıldırımdır.

* Çev. Salih Yalın

٢٧- علم الآثار العلويّة والسفليّة

[٧٤٢] وهو علم يبحث فيه عن المركّبات التي لا مزاج[١] لها ويتعرّف منه أسباب حدوثها. وهو ثلاثة أنواع لأنّ حدوثه إما فوق الأرض أعني في الهواء وهو كائنات الجو وإما على وجه الأرض وإما في الأرض.

[٧٤٣] النوع الأول منه ما يتكون من البخار ومنه ما يتكوّن من الدخان وكلاهما بالحرارة. فإنها تحلّل من الرطب أجزاء هوائيّة ومائيّة وهي البخار، ومن اليابس أجزاء ناريّة[٢] وهي قلّما تخلو عن هوائيّة وهي الدخان. والبخار المتصاعد قد يتلطّف بتحليل الحرارة أجزاءه المائيّة فيصير هواء، وقد تبلغ الطبقة الزمهريريّة فيتكاثف فيجتمع سحابًا ويتقاطر مطرًا إن لم يكن البرد شديدًا. وإن أصابه برد شديد فجمد السحاب قبل تشكّل القطرة نزل ثلجًا أو بعد تشكله نزل بردًا صغيرًا مستديرًا؛ إن كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك وإلا فكبيراً غير مستدير في الغالب. وإنما يكون البرد في هواء ربيعيّ[٣] أو خريفيّ[٤] لفرط التحلّل في الصيفيّ[٥] والجمود في الشتويّ. وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريريّة فإن كثر صار ضبابًا، وإن قلّ وتكاثف ببرد اللّيل فإن انجمد نزل صقيعًا وإلا فطَلًّا، نسبة الصقيع إلى الطلّ نسبة الثلج إلى المطر. وقد يكون السحاب[٦] الماطر[٧] من بخار كثير يتكاثف من البرد من غير أن يصعد إلى الطبقة الزمهريريّة لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للأبخرة من التصاعد أو الضاغطة إيّاها. وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فإذا ارتفعا معًا إلى الهواء البارد وانعقد البخار سحابًا واحتبس الدخان فيه فإن بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وإن برد قصد النزول وكيف ما كان فإنه يمزّق السحاب تمزيقًا عنيفًا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت[٨] هائل هو الرعد، وناريّة لطيفة هي البرق أو كثيفة هي الصاعقة.

---

١ س: لامتزاج.
٢ س – أجزاء ناريّة.
٣ م: الهواء.
٤ س: أواخر الربيع.
٥ س: في الصيف.
٦ س – السحاب.
٧ ط: المطر.
٨ س: صور.

Bazen, tıpkı sönmüş kandilin dumanının yanan kandile ulaştığında alev aldığının görülmesine şahit olunduğu gibi, ateş küresine ulaşması sebebiyle yoğun duman tutuşur ve onda alevlenme görülür. Sanki o kayan bir yıldız, yani meteor gibi görülür. Bazen yoğunluğundan dolayı duman alev almaz fakat yanar ve yanmaya da devam eder ve perçem, kuyruk veya boynuzlu hayvan sûreti üzere kalır. Bazen yıldızın altında durur ve birkaç gün feleğin dönüşü sebebiyle ateşle birlikte döner. Bazen dumanın aşırı yoğunluğundan, kırmızı ve siyah garip alâmetler ortaya çıkar. Dumanın yerle bağlantısı kopmadığında onda gökten yere doğru inen bir ateş tutuşur ki, bu büyük bir ateştir.

[744] İkinci türü ise taşlar ve dağlar gibi, yerin yüzeyinde meydana gelen şeylerdir. Çoğunlukla toprağın taşlaşmasındaki sebep, bu sıcaklığın kendisindeki nemi kuruluğa sağlamca dönüştürecek şekilde sıcaklığın yapışkan çamurdaki etkisidir. Bazen akan su taşa dönüşür. Bu durum ya taşlaştırıcı madenî bir gücün etkisinden dolayı ya da suya miktar itibariyle değil de güç itibariyle galip gelen arzî bir nedenden ileri gelebilir, tuz örneğinde olduğu gibi. Yüksek sıcaklık bir defada veya günler boyunca büyük miktarda yapışkan çamura rastladığında büyük bir taş oluşur. Bazen deprem yerin bir bölümünde bir tepenin yükselmesine neden olur, sonra bu tepe taşlaşır veya taşlaşmış çamur, sertlik ve yumuşaklık bakımından farklı kısımlardan oluşur ki, onun yumuşak kısımları su ve rüzgârla oyulur ve bu oyuklar giderek derin bir vadiye dönüşürken, sert kısımlar yükselmiş olarak kaldığından veya bunun dışındaki sebeplerden dolayı ortaya çıkan şeyler dağdan ibaret olur. Bazı dağların tıpkı duvar katmanları gibi, saf saf sıralanmış olduğu görülür. Muhtemelen yukarıdaki maddelerin ortaya çıkışı, aşağıdaki maddelerin taşlaşmasından sonradır. Her bir tabakanın arasına, onun cevherinden farklı kendisiyle diğer tabaka arasında bir bölme oluşturan bir şey karışır. Bazen kırıldıkları anda birçok taşta suda yaşayan hayvanların parçaları görülür ki sanki dünyanın bu mamur bölgesi geçmiş devirlerde denizin içinde batmış bir hâlde bulunmaktaydı.

وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول إلى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفئ إلى سراج مشتعل فيرى فيه الاشتعال؛ فيرى كأنه كوكب انقض[1] وهو الشهاب. وقد يكون الدخان لفرط غلظته[2] لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذؤابة[3] أو ذنب أو حيوان له قرون.[4] وربّما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك أياما. وربّما يظهر فيه علامات[5] هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان. وإذا لم ينقطع اتّصال[6] الدخان من الأرض تشتعل النار فيه نازلة من السماء إلى الأرض وهو الحريق.

[٧٤٤] النوع الثاني: ما يحدث على وجه الأرض مثل الأحجار والجبال. والسبب الأكثري لتحجّر[7] الأرض تأثير الحرارة في الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيابسه. وقد ينعقد الماء السيال حجرًا إما لقوّة[8] معدنيّة محجّرة أو لأرضيّة[9] غالبة على ذلك الماء بالقوّة لا بالمقدار كما في الملح. فإذا صادف الحرّ العظيم طينًا[10] كثيرًا لزجًا[11] إما دفعة وإما على مرور الأيام تكوّن حجرًا عظيمًا. فإذا ارتفع بان يجعل الزلزلة طائفة[12] من الأرض تلًّا من التلال ثم تحجّر أو بأن يكون الطين المتحجّر مختلف الأجزاء في الصلابة والرخوة، فيتحفّر أجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح وتعود تلك[13] الحفر بالتدريج غورًا شديدًا، ويبقى الصلبة مرتفعةً أو بغير ذلك فهو الجبل. وقد يُرى بعض الجبال منضودةً سافًا فسافًا كأنها سافات الجدار. فيشبه أن يكون حدوث مادّة الفوقانيّة بعد تحجّر التحتانيّة. وقد سال على كل ساف من جوهره[14] ما صار حائلًا بينه وبين الآخر. وقد يوجد في كثير من الأحجار عند كسرها أجزاء الحيوانات المائيّة فيشبه أن هذه المعمورة قد كانت في سالف الدهر مغمورة[15] في البحر.

---

١ ط: انقص.
٢ ر: غلظ.
٣ ط: زاوية.
٤ س: قرن.
٥ س: علامة.
٦ س: ايسال.
٧ س: تحجر.
٨ س: إما بالقوة.
٩ س: تحجره أو الأرضية.
١٠ م – طينا.
١١ م: الزجا.
١٢ س: طابقة.
١٣ س: ذلك.
١٤ من خلاف جوهره انظر: التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت ١٩٩٨، ص ١٩٥.
١٥ س، م: معمورة

Çok miktarda yapışık çamur ortaya çıkmış ve açığa çıktıktan sonra taşlaşmıştır. Bundan dolayı dağlar çoğalmış, bu dağların arasında seller ve rüzgâr gibi bu oyukların oluşunu gerektiren nedenlerden dolayı oyuklar oluşmuştur. Dağların faydalarından biri de madenlerin, bulutların ve su kaynaklarının maddesi olan buharları muhafaza etmesidir. Zira sertliği sebebiyle dağlar buharları kendinde toplar. Bu yumuşak toprakta ortaya çıkandan farklı bir durumdur. Zira buharlar toprağın içinde saçılır durur. Dolayısıyla orda işe yarayacak miktarda buhar toplanmaz.

[745] Üçüncü tür, yerin içinde ortaya çıkan şeylerdir. Bil ki yerin içerisinde ortaya çıkan buharlar ve dumanlar eğer çok olur ve yerin yüzeyi gözeneksiz bir biçimde sıkı olur veya bunları sıkıştırır ve onlar da çıkmaya çalışır ve yerin sıkılığından dolayı bunu başaramazlarsa, kendileri harekete geçer ve yeri hareket ettirir. Bunların sarsıntısıyla yer sarsılır ve bazen bu sarsıntının kuvvetinden yer yarılır. Bazen buradan bir ateş çıkar ve onun hareketi nedeniyle havanın küpün içinde dalgalanmasında olduğu gibi, şiddetli bir şekilde dalgalanan bir uğultu ortaya çıkar. İlaveten, buharın dışarı çıkması kolay olduğundan, yumuşak arazide deprem olmaz. Yazın yer yüzeyinin az sıkı olmasından dolayı nadiren sarsıntı olur. Yer sarsıntılarının çok olduğu beldelerde, çokça kuyular kazılır ve böylece buharın tasfiye edildiği noktalar çoğaltılırsa, bundan dolayı yer sarsıntıları azalır. Işıktan kaynaklanan sıcaklığın birden kaybolması nedeniyle, bazen güneş tutulması ve ay tutulması sebebiyle beklenmedik bir biçimde, yerin içindeki boşluklardaki rüzgârları kuşatan bir soğuğun ortaya çıkması, yer sarsıntısına sebep olur. Şüphe yok ki, beklenmedik bir biçimde ortaya çıkan soğuk, tedrici olarak ortaya çıkan soğuğun yapmadığı etkileri yapar.[1]

1 bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, III, 189-197.

فحصل[١] الطين اللزج الكثير وتحجّر بعد الانكشاف، فلذلك كثر الجبال وتكوّن الحفار بينها[٢] بأسباب يقتضيها كالسيول والرياح. ومن منافع الجبال حفظ الأبخرة التي هي مادّة المعادن والسحب والعيون، لأنها لصلابتها يحتقن الأبخرة فيها بخلاف الأرض الرخوة فإنّ الأبخرة يتنفس فيها فلا يجتمع منها قدر يعتدّ به.

[٧٤٥] النوع الثالث: ما يحدث في جوف الأرض. واعلم أنّ الأبخرة والأدخنة المتولّدة في جوف الأرض[٣] إذا كانت كثيرة وكان وجه الأرض متكاثفًا عديم المسام[٤] أو ضيّقها وحاول ذلك الخروج ولم يتمكّن لكثافة الأرض، تحرّك في ذاته وحرّك الأرض فزلزلت الأرض زلزالها وربّما يشقّها لقوّته. وقد ينفصل منه نار ويحدث بحركتها دويّ[٥] شدة الريح كما يكون من تموّج الهواء في الدنان. ثم إنّ الزلزلة لا توجد في الأراضي[٦] الرخوة لسهولة خروج الأبخرة. وقلّما تكون في الصيف لقلّة تكاثف وجه الأرض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة إذا حُفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الأبخرة قلّت الزلزلة بها.[٧] وقد يصير الكسوف سببًا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاصر[٨] للرياح في تجاويف الأرض بالتخصيف[٩] بغتة. ولا شك أنّ البرد الذي يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج.

---

١ س: فيحصل؛ ط + بينهما.
٢ س: بينهما.
٣ م – واعلم أنّ الأبخرة والأدخنة المتولّدة في جوف الأرض.
٤ س: الماء.
٥ ط: ذوي.
٦ س: الأراض.
٧ ع – بها.
٨ س: الحاصل.
٩ ر، م: بالتخصف.

28. Ahlâk İlmi*

[746] Ahlâk ilmi, nefsi erdemlerle donatmak için erdemleri ve bu erdemlerin nasıl elde edileceğini, nefsi erdemsizliklerden arındırmak için erdemsizlikleri ve bu erdemsizliklerden nasıl korunulacağını ele alan bir ilimdir. Ahlâk ilminin konusu huylar, melekeler ve bunlarla nitelenmesi yönünden düşünen nefistir.

[747] Burada kuvvetli bir itiraz vardır: Bu ilmin faydası huylar/ahlâk, değişim ve dönüşümü kabul ediyorsa ortaya çıkar. Oysa görünen durum bunun aksidir. Tıpkı Peygamber'in (s.a.) şu sözünün delâlet ettiği gibi: "İnsanlar altın ve gümüş madenleri gibi madenlerdir; cahiliye döneminde sizin hayırlılarınız İslâm döneminde de hayırlılarınızdır." Yine, şu hadis de Peygamber'den nakledilmiştir: "Bir dağın yerinden oynadığını duyduğunuzda buna inanın, bir kişinin huyunun değiştiğini duyduğunuzda ise buna inanmayın; o mutlaka yaratıldığı şekle dönecektir." Allah'ın -azze ve celle- şu sözü de yine buna benzer anlamdadır: "İblis ise cinlerdendi de Rabbinin emri dışına çıktı." (Kehf, 18/50) Aynı şekilde huylar mizaca tâbidir; mizaç ise arazından ayrılması bakımından değişimi kabul etmez. Aynı şekilde sîret de sûretin mukabilidir ve değişmez.

[748] Buna cevap şudur: Huy/hulk, fikir ve düşünme olmaksızın kendisiyle fiillerin nefisten kolaylıkla ortaya çıktığı bir melekedir. Meleke ise nefiste yerleşmiş ve çabucak yok olmayan bir niteliktir. Meleke; biri tabiî, diğeri kazanılmış olmak üzere iki kısımdır. Birincisi, yani tabiî olan meleke, aslî fıtratı bakımından şahsın mizacının kendisinde daima ve özel olarak bulunan bir niteliğe bürünmeye elverişli olmasıdır, öyle ki bu şahıs söz konusu niteliğe en küçük bir sebeple bile bürünebilir. Tıpkı sıcak ve kuru olan mizacın öfkeyle, sıcak ve yaş olan mizacın şehvetle, soğuk ve yaş olan mizacın unutmayla, soğuk ve kuru olan mizacın ahmaklıkla olan ilişkisi gibi.

---

* Çev. Salih Yalın

٢٨- علم الأخلاق

[٧٤٦] وهو علم بالفضائل وكيفية اقتنائها ليتحلّى النفس بها[١] وبالرذائل وكيفية توقّيها ليتخلّى[٢] عنها. فموضوعه الأخلاق والملكات والنفس[٣] الناطقة من حيث الاتصاف بها.

[٧٤٧] وههنا شبهة قويّة وهي أنّ فائدة هذا العلم إنما يتحقق إذا كانت الأخلاق قابلةً للتّبديل والتغير،[٤] والظاهر خلافه كما يدلّ عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «النـاس معَادِنٌ كَمَعَادِنِ الذهَبِ وَالْفِضَّةِ، خِيَارُكُم في الجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُم في الإِسلامِ».[٥] وروي عنه عليه السلام[٦] أيضًا: «إِذَا سَمِعْتُمْ[٧] بِجَبَلٍ زَالَ عَنْ مَكَانِهِ فَصَدِّقُوهُ، وَإِذَا سَمِعْتُمْ بِرَجُلٍ زَالَ عَنْ خُلُقِهِ فَلَا تُصَدِّقُوهُ فَإِنَّهُ سَيَعُودُ إِلَى مَا جُبِلَ عَلَيْه».[٨] وقوله عزّ وجلّ[٩] ﴿إِلَّا[١٠] إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أمر رَبِّهِ﴾ (سورة الكهف، ٥٠/١٨) ناظر إليه أيضًا. وأيضًا الأخلاق تابعة للمزاج، والمزاج غير قابل للتبديل بحيث يخرج عن عرضه. وأيضًا السيرة يقابل الصورة وهي لا تتغير.[١١]

[٧٤٨] والجواب أنّ الخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال[١٢] بسهولة من غير فكر ورويّة. والملكة كيفية راسخة في النفس لا تزول بسرعة، وهي قسمان أحدهما طبيعية والآخر عاديّة. أما الأولى فهي أن يكون مزاج الشخص في أصل الفطرة مستعدًّا للكيفية خاصة كامنة فيه بحيث يتكيّف بها بأدنى سبب؛ كالمزاج الحارّ اليابس بالقياس إلى الغضب، والحارّ الرطب بالقياس إلى الشهوة، والبارد الرطب بالنسبة إلى النسيان، والبارد اليابس[١٣] بالنسبة إلى البلادة.

---

١ س: لتتحلى النفس به.
٢ س: ليتحلّى؛ س + النفس بها.
٣ س: فموضوع الأخلاق الملكات أو النفس؛ ع، ف: أو النفس.
٤ ر، س، ط: والتغيير.
٥ رواه البخاري ٣٣٨٣.
٦ س - عليه السّلام.
٧ س: أحدثتم.
٨ رواه جامع السعادات ٢٤/١ ولا يوجد في المصادر المشهورة.
٩ س: وقوله تعالى.
١٠ ط - إلا.
١١ ط: يتغير.
١٢ س: أفعالا.
١٣ ف - يابس.

Kazanılmış olan meleke ise başlangıçta kendi ihtiyarı ile bir fiili yapmaya kendini vermek, onu tekrarlamak ve üzerinde alıştırma yapmak sûretiyle herhangi bir düşünme olmaksızın, kendisinden fiilin kolaylıkla ortaya çıkacak biçimde melekenin kazanılmasıdır. Birinciye kıyasla bu ilmin faydası nefiste gizli olan şeylerin ortaya çıkarılması, ikinciye kıyasla da bunların kazanılmasıdır. Peygamber'den (s.a.) rivayet edilen: "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim." hadisi buna işaret etmektedir. Bu sebepten Hz. Muhammed'in şeriatının en mükemmel ve tam ayrıntılı bir şekilde amelî hikmetin kısımları konusunda amaca ulaştığı söylenmiştir.

Mesele: [Faziletlerin Dayanağı ve Türleri Üzerine]

[749] Onlar, insanî olan nefs-i nâtıkanın nazarî ve amelî olmak üzere iki kuvvesinin olduğunu ve amelî olanın da gazabî ve şehevî olmak üzere iki şubesi olduğunu tespit etmişlerdir. İlk kuvve bakımından nefsin yetkinliği eşyanın hakikatlerini bilmektir. İkinci kuvve bakımından nefsin yetkinliği ise nefsin, ifrat ve tefrit uçları arasında orta bir konumda olmasıdır. Böylece o, bu uçlara hiç sahip olmamış gibi olur. Zira orta, her iki uçtan da oldukça uzakta yer almaktır ve işte bu durumda nefis bu uçlardan bilfiil uzak olan ilkelere benzer. Sonra nazarî kuvve hakikatleri idrak etmenin, neticeleri araştırma şevkinin ve iyi ile kötüyü ayırt etmenin ilkesidir. Bu nazarî kuvve nutkî ve aklî kuvve, nefs-i mutmainne ve nefs-i melekiyye olarak da adlandırılır. Şehevi kuvve ise yararları cezbetmenin ve yiyecek ve içeceklerden lezzet talebinin ilkesidir. Bu kuvve, behimî kuvve ve nefs-i emmâre olarak da adlandırılır. Gazap kuvvesi, tehlikelere atılma, egemenlik kurma ve yükselme arzusunun ilkesidir. Bu, yırtıcı nefis/nefs-i sebu'iyye ve nefs-i levvâme olarak da adlandırılır. Birincisinin yani düşünme kuvvesinin mutedil hareketinden hikmet, ikincisinin yani şehvet kuvvesinin mutedil hareketinden iffet, üçüncüsünün yani gazap kuvvesinin mutedil hareketinden yiğitlik ortaya çıkar. Erdemlerin asılları bu üçüdür. Bunların dışındaki erdemler onlardan türeyen şeylerdir. Dahası, bu erdemlerden her biri, her ikisi de erdemsizlik olan ifrat ve tefrit ile çevrelenmiştir.

وأما العادية فهي أن يزاول في الابتداء فعلًا باختياره وبتكرّره والتمرّن عليه تصير[1] ملكةً حتى يصدر عنه الفعل بسهولة من غير رويّة. ففايدة هذا العلم بالقياس إلى الأولى إبراز ما كان كامنًا في النفس وبالقياس إلى الثانية تحصيلها، وإلى هذا يشير ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم «بُعِثْتُ لِأتممَ مَكَارِمَ الأَخْلاَقِ».[2] ولهذا قيل إنّ الشريعة المصطفويّة قد قضت الوطر[3] عن أقسام الحكمة العملية على أكمل وجه وأتم تفصيل.

مسألة: [في مبني الفضائل وأنواعها]

[٧٤٩] قد تقرر عندهم أنّ النفس الناطقة الإنسانية لها قوتان نظرية وعملية وهي ذات شعبتين شهويّة وغضبيّة. وكمالها بحسب القوّة الأولى هو العلم بحقائق الأشياء[4] وكمالها بحسب القوّة[5] الثانية هو التوسّط بين طرفي الإفراط والتفريط حتى تصير النفس كالخالي عنهما. فإنّ الوسط هو غاية البعد عن الأطراف[6] فيشبه النفس حينئذ المبادئ الخالية عنها بالفعل. ثم إنّ القوّة النظرية هي مبدأ لإدراك[7] الحقائق والشوق إلى النظر في العواقب والتميّز بين المصالح والمفاسد؛ ويعبّر عنه بالقوّة النطقيّة والعقلية والنفس المطمئنّة والملكيّة. وأما القوّة الشهويّة فهي مبدأ لجذب[8] المنافع وطلب الملاذّ من المآكل والمشارب؛ ويسمي[9] القوّة البهيميّة والنفس الأمّارة أيضًا. وأما القوّة الغضبيّة فهي مبدأ الإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلّط والترفّع، ويسمى[10] قوّة سبعيّة ونفسًا لوّامة.[11] ويحدث من[12] اعتدال الحركة للأولى[13] الحكمة، وللثانية العفّة وللثالثة الشجاعة؛ فأمّهات الفضائل[14] هي هذه الثلاثة وما سواها من تفاريعها. ثم إنّ كلا منها محفوف بطرفي إفراط وتفريط هما رذيلتان.

---

١ س: فيصير؛ ط: يصير.
٢ رواه البخاري في الادب المفرد ٢٧٣.
٣ ط: العتر.
٤ س: – وكمالها بحسب القوة الأولى هو العلم بحقائق الأشياء.
٥ م – القوّة.
٦ س: الإفراط.
٧ م: الإدراك.
٨ م: مبدأ الجذب.
٩ ط: وتسمي.
١٠ ط: وتسمي.
١١ ر: الوامة.
١٢ س: عن.
١٣ س: الأولى.
١٤ س: فالأمهات؛ س– الفضائل.

[750] Hikmet güç ölçüsünce hakikatleri olduğu gibi bilmektir. Hikmet nefsin, lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi olarak ifade edilen faydalı bir ilimdir. Tıpkı Allah Teâlâ'nın şu sözünde işaret edildiği gibi: "Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiştir." (Bakara 2/269) Hikmetin ifratı cerbezedir ki; o, fikrin, müteşâbihât gibi gerekmeyen yerlerde ve şeriata muhalefet gibi gereksiz tarzlarda kullanılmasıdır. Hikmetin tefriti ise düşünme kuvvesini iradî olarak boşa çıkartan ve faydalı ilimleri kazanmaktan alıkoyan düşüncesizliktir. Yiğitlik, korkutucu işlerde bir huzursuzluk olmaksızın o işe atılmanın düşünceye göre olması için eylemlerde yırtıcı nefsin, aklî olana boyun eğmesidir. Böylece bu işin yapılması güzel, bu konuda gösterilen sabır da övülmüş olur. Onun ifratı tehevvür, yani gereksiz olan şeye atılmaklıktır. Tefriti ise korkaklık, yani gerekli olan şeyden çekinmektir. İffet hangi türden olursa olsun hevâya kulluk etmekten ve hazlara hizmet etmekten kurtulmak için ve tasarruflarının düşünen yanın gerektirdiklerine göre olması için, nefsin behimî yanının düşünen yana boyun eğmesidir. Onun ifratı arsızlık ve ahlâksızlık, yani hazlara gereğinden fazla düşkünlüktür. İffetin tefriti isteksizlik, yani akıl ve şeriatın ruhsat verdiği ölçüde hazları istemede fıtrî eksiklikten dolayı değil tercihen hareketsiz kalmaktır. Ortalar erdem, uçlarsa erdemsizliktir. Bu erdemler birleştiğinde, bunların bir araya gelmesinden onların birbirlerine benzediği bir durum ortaya çıkar ki, buna adalet adı verilir. Faziletlerin asılları bu itibarla iffet, yiğitlik, hikmet ve adalet olmak üzere dörttür. Bu erdemlerden her birinin ve aynı şekilde altı erdemsizliğin ahlâk kitaplarında zikredilen kısımları ve alt bölümleri vardır.

[751] İlim ve sabır ise diğer faziletlerin ebeveyni gibidir. Çünkü sabır, nefsi şehvetlerden koruyan ve doğru görüşün gereğine göre sıkıntı ve güçlüklere katlanmaya yönlendiren bir melekedir. Nefsi şehvetlere atılmaktan korumanın ilkesi olması yönüyle sabır, iffet melekesini gerektirir. Nefsin sıkıntı ve güçlüklere karşı koymasının ilkesi olması yönüyle sabır, yiğitlik melekesini gerektirir.

[٧٥٠] أما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ماهي عليه بقدر الطاقة؛ وهي العلم النافع المعبّر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (سورة البقرة، ٢/٢٦٩). وإفراطها الجربزة وهي استعمال الفكر[١] فيما لا ينبغي[٢] كالمتشابهات[٣] وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع؛ وتفريطها الغباوة[٤] التي هي تعطيل القوّة الفكريّة بالاختيار والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة. وأما الشجاعة فهي انقياد السبعية[٥] للعقلية[٦] في الأمور ليكون إقدامها على حسب الرويّة من غير اضطراب في الأمور الهائلة؛ حتى يكون فعلها جميلًا وصبرها[٧] محمودًا. وإفراطها التهوّر أي الإقدام على ما لا ينبغي، وتفريطها الجبن أي الحذر عمّا ينبغي. وأما العفّة فهي انقياد البهيميّة للناطقة ليكون[٨] تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد[٩] الهوى إيّاها وأن يستخدمها في اللذّات. وإفراطها الخلاعة والفجور أي الوقوع في ازدياد اللذّات[١٠] على ما ينبغي وتفريطها الخمود أي السكون عن طلب اللذّات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع إيثارًا لا خِلقةً. فالأوساط فضائل والأطراف رذائل. وإذا امتزجت الفضائل حصلت من اجتماعها حالة متشابهة تسمى بالعدالة. فأصول الفضائل بهذا الاعتبار أربعة: العفّة والشجاعة والحكمة والعدالة. ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب علم الأخلاق وكذلك الرذائل الستّة.

[٧٥١] لكن العلم والصبر كالأبوين لساير الفضائل، لأنّ الصبر هو ملكة حبس[١١] النفس عن الشهوات وتوطينها[١٢] على المكروهات على مقتضى الراي الصحيح. فهو من حيث كونها مبدأ حبس النفس عن الشهوات يوجب ملكة العفة؛ ومن حيث كونها مبدأ حبسها[١٣] على المكروهات يوجب ملكة الشجاعة.

---

١ س: الكفر.
٢ م – فيما لا ينبغي.
٣ س: كالنشات بها.
٤ س، ر: العبارة؛ ف، م – الغباوة؛ ط: العبادة.
٥ س: الشقية.
٦ ط: العقلية.
٧ ف: صيرها.
٨ م + في.
٩ ط: استعداد.
١٠ س – وإفراطها الخلاعة والفجور أي الوقوع في ازدياد اللذّات.
١١ ر: جنس.
١٢ س: وتوطيتها.
١٣ وتوطيها.

İlim ve sabır kazanıldığında onlardan diğer erdemler ortaya çıkar. İlim erdemlerin babası konumundadır. Huylar ve melekeler amellerin neticesi olduğundan ve ameller de ilimden kaynaklandığından, ilim diğer erdemlerin ilkesidir. Sabra gelince; o bilkuvve diğer erdemleri kapsadığı için erdemlerin anası konumundadır. Zira onlar sabra dayanan zor amellerin meyvesi ve neticesidir. Sabır erdemlerin tümünü içine aldığından dolayı, sabreden kimse tüm erdemlerle donanmış konumundadır. "Eğer sabreder ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız bilin ki, bunlar yapmaya değer, azmi gerektiren işlerdendir." (Âl-i İmran, 3/186) Aynı şekilde buradan Allah Teâlâ'nın şu sözünün sırrı da ortaya çıkmaktadır: "Sabredenlere mükâfatları elbette hesapsız olarak verilir." (Zümer, 39/10)

[752] Dahası, tıpkı bu kuvvelerde ifratla tefrit arasındaki itidal ve ortaya riayet etmek gerektiği gibi, aynı şekilde tüm sıfatlarda da buna riayet etmek gerekir. Hatta ibadetlerin aslı ve tüm erdemlerin başı olan iman bile aklın iki uçtan uzak kalması bakımından teşbihle ta'tîl arasında bir orta kabul edilir. Bu nedenle adalet emri ve uç noktalara düşme yasağı ilâhî vahiyde tekrar edilir: "Şüphesiz Allah adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar." (Nahl, 16/90) "De ki: "Rabbim adaleti emretti." (A'raf, 7/29) "adaleti ayakta tutarak" (Âl-i İmran, 3/18) derken Allah, mukaddes zâtını adaletle nitelemiştir. Bazı muhakkikler, kıyamet günü cehennemin üstüne kurulacak Sırat-ı Müstakîm'in bu âlemde bir örneği olduğunu ve onun Allah Teâlâ'nın "Bizi dosdoğru yola ilet!" (Fâtiha, 1/6) sözünde zikredilen Sırat-ı Müstakîm olduğunu söylemişlerdir. Çünkü sırat-ı müstakim zıtlar arasındaki orta ve ölçülülük olarak tefsir edilmiştir. Tıpkı uhrevî olan sırat-ı müstakîmin son derece ince olarak nitelenmesi gibi -ki onun bu ince oluşunu ifade etmek için kıldan daha ince ve kılıçtan daha keskin olduğu söylenmiştir- aynı şekilde bu sırat-ı müstakîm de ince olarak nitelenir ve onun asla eni yoktur. Bu nedenle en küçük bir sapma helâke götürücü erdemsizlikler olan ifrat ve tefrit yönlerinden birine sokar, musibeti artırır ve işi zorlaştırır.

فإذا حصل العلم والصبر أنتج منهما سائر الفضائل. فالعلم بمنزلة الأب لها لكونها مبدأ من حيث إنّ الأخلاق والملكات مواريث الأعمال وهي متفرّعة على العلم.[1] وأما الصبر فهو[2] بمنزلة الأمّ لها لانطوائها على سائرها بالقوّة لكونها ثمرات ونتائج الأعمال المشاقة[3] الموقوفة على الصبر. فلكون الصبر منطويًا على جميعها كان الصابر بمنزلة المتحلّي[4] بجميع الفضائل. ولمن صبر وعزم[5] ﴿فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (سورة آل عمران، ١٨٦/٣) ومن هذا ظهر أيضًا سرّ قوله تعالى: ﴿إِنّما يُوَفَّى الصابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (سورة الزمر، ١٠/٣٩).

[٧٥٢] ثم إنه كما يجب رعاية الاعتدال والتوسّط بين طرفي الإفراط والتفريط في هذه القوى كذلك يجب رعايته في جميع الصفات. حتى أن الإيمان الذي هو أصل العبادات ورأس جميع الفضائل يعتبر فيه التوسّط بين التشبيه والتعطيل بحيث يبقى العقل مصونًا عن الطرفين. ولذلك تكرّر الأمر في الوحي الإلهي بالعدالة والنهي عن طرفيها: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأمر بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (سورة النحل، ٩٠/١٦)، ﴿قُلْ أمر رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ (سورة الأعراف، ٢٩/٧) ووصف ذاته المقدسة بالعدل حيث قال ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ (سورة آل عمران، ١٨/٣). وقال بعض المحققين الصراط المستقيم الذي يُبسط على متن جهنّم يوم القيامة له مثال في هذا العالم، وهو الصراط المستقيم المذكور في قوله تعالى ﴿اهْدِنَا الصرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (سورة الفاتحة، ٦/١).[6] لأنه مفسّر بالاقتصاد والتوسّط بين الأضداد وكما أنّ الصراط المستقيم الأخرويّ موصوف بالدقّة البالغة حتى قيل في وصفه أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، كذلك هذا الصراط المستقيم موصوف بها، بل لا عرض[7] له أصلًا. لأنه بأدنى انحراف يدخل في أحد طرفي الإفراط والتفريط وهي رذائل مهلكات، فيعظم الخطر، ويصعب الأمر.

---

١ ر، ط، ف، م: العمل.
٢ س – فهو.
٣ ر، س: الشاقة؛ ع: الشافة.
٤ ر: المتخلي.
٥ س: غفر.
٦ س – المذكور في قوله تعالى ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾؛ م – تعالى ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾.
٧ م: بل عرض.

Bu nedenle Allah Teâlâ'nın "Sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol!" (Hûd, 11/112) sözünü bulundurduğundan dolayı Peygamber (s.a.) "Beni Hûd sûresi yaşlandırdı" demiştir. Ey Allah'ım bizi doğru yola ilet ve bizi cehennemin derekelerinden koru! Sevdiğin ve razı olduğun şeylerde bizi muvaffak kıl! Hevâya uymaktan bizi uzak tut!

[753] Şayet "Bu nefislerin ve kuvvelerin yaratılıp, sonra da bunların hâllerinde ortanın şart koşulmasındaki hikmet nedir?" diye sorarsan:

[754] Derim ki, behimî nefsin yaratılışının hikmeti, onunla ilim ve amel yönünden kendisine uygun olana ulaşması için nefs-i natıkanın merkebi (bineği) olan bedenin bekâsıdır. Yırtıcı nefsin yaratılışının hikmeti ise behimî şiddetin keskinliğini kırmak, onlara baskın çıkmak ve onların istilasından kaynaklanan fesadı defetmektir. Onların fiillerinde orta olmanın şart koşulmasının hikmeti ise, düşünen nefsin hevâsına boyun eğmemesi ve yetkinliklerden ve maksadından uzaklaşmamasıdır. Bunun örneği yanında av için kullanılmak üzere yırtıcılar ve bazı hayvanlar bulunan avcıdır. Şayet onlar avcıya itaat eder ve avcı onları gerektiği gibi kullanırsa avcının ava ve yırtıcının yeme ve hayvanın da ödüle ulaşmasıyla hepsinin hedefi gerçekleşmiş olur. Tersi durumda hepsi helak olur. Bu nefislerin çeşitli mi yoksa zât bakımından bir olup itibarlar bakımından farklı mı olduğu veya düşünen nefsin kuvveleri ve nitelikleri mi olduğu konusuna gelince bunun yeri burası değildir; bunu anlayacak muhatap da başkadır.

ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: «شَيَبَتْنِي سُورَة هُودْ»[١] لِما أنّ فيها قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أمرتَ﴾ (سورة هود، ١١/١١٢). اللّهم اهدنا الصراط المستقيم وقنا دركات الجحيم ووفّقنا لما تحبّ وترضى وجنّبنا عن اتّباع الهوى.

[٧٥٣] فإن قلتَ ما الحكمة في خلق هذه النفوس والقوى، ثم اشتراط التوسّط في أحوالها؟

[٧٥٤] قلتُ: أما[٢] النفس البهيميّة فالحكمة في خلقها بقاء البدن الذي هو مَركب النفس الناطقة ليتّصل[٣] بذلك إلى كمالها اللائق في جانبي العلم والعمل. وأما السبعيّة فلكسر سورة البهيميّة وقهرها ودفع الفساد المتوقّع من استيلائها. وأما اشتراط التوسط في أفعالهما فلئلّا تستعبد النفس الناطقة في هواهما،[٤] وتصرفاها[٥] عن كمالاتها ومقصدها. وقد مثّل ذلك بفارس استردف سبعًا وبهيمةً للاصطياد. فإن انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما الفارس على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس إلى الصيد والسبع إلى[٦] الطعمة والبهيمة إلى العلف وإلا هلك الكل. وأما أنّ هذه النفوس متعدّدة أم واحدة بالذات متغايرة بالاعتبارات أم قوى وكيفيّات للنّفس الناطقة فله مقام آخر ولفهمه[٧] مخاطب آخر.

---

١ رواه الترمذي في سننه ٣٢٩٧.
٢ م – أما.
٣ ط: ليصل.
٤ س: هوائها.
٥ س: وتصرفاتها؛ س + فتقعد.
٦ س – إلى.
٧ ر: ولفهم.

29. Tedbir-i Menzil İlmi*

[755] Bu ilim, baba ve çocuk, efendi ve köle gibi evde ortak yaşayan topluluğun maslahatıyla ilgilidir. Bu ilmin faydası ise, kendi yararlarına olan işlerin düzenlenmesinde ortak yaşam alanı üyeleri arasında olması gereken ortaklık niteliğinin bilinmesidir.

Mesele: Evin Anlamı ve İnsanın Eve Olan İhtiyacının Beyânı Üzerine

[756] Öncelikle bil ki burada evden maksat taşlardan ya da ağaçlardan yapılmış bir ev değildir. Bilakis onunla kasıt, ister yerleşik, ister göçebe olsunlar koca ile karı, baba ile çocuk, efendi ile hizmetçi, mal sahibi ile mal arasında var olan özel bir birlikteliktir.

[757] Eve olan ihtiyacın açıklamasına gelince, insan, şahsi varlığının devamı için gıdaya muhtaçtır. Gıdanın kazanılması ise ancak ziraat, ekim ve hasat, ayıklama, öğütme, mayalama ve pişirme gibi sınaî bir yönetimle mümkündür. Bu sebeplerin ve araçların hazırlanması ancak yardımlaşma ve ortaklaşma ile gerçekleşir. Sonra, insanın günlük ihtiyaç duyduğu zorunlu miktardaki gıdayı her gün hazırlamasının zor olması, geçim araçlarını biriktirip saklama ve kendi türünden olan insanlardan koruma ihtiyacını doğurmuştur. Koruma işi, içinde gıdanın tutulacağı bir mekân olmaksızın düşünülemeyeceğinden, bir eve ihtiyaç duyulmuştur. Dahası kişi gıdayı elde etmek için gerekli olan sanatın düzenlenmesine ihtiyaç duyar. Sonra ona, evde olmadığı ve zorunlu işlerle meşgul olduğu zamanlarda evde oturup gıda ve besinleri koruma işini üstlenecek bir yardımcı gerekir. Bu, şahsın durumuna göre belirlenmiş bir ihtiyaçtır. Türün durumu göz önüne alınacak olursa, doğurma ve üreme işinin yürütülmesi için kendisiyle evlenilecek bir kadına ihtiyaç duyulur. Bu nedenle ilâhî hikmet hem eve ilişkin ihtiyaçlardan, hem de üreme işinin yerine getirilmesi için kadınlarla evlenme işini gerekli bir hüküm olarak ortaya koymuştur.

---

* Çev. Salih Yalın

٢٩- علم تدبير المنزل

[٧٥٥] وهو علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالوالد والمولود[١] والمالك والمملوك. ففائدتها أن يعرف[٢] كيفية المشاركة التي ينبغي أن يكون بين أهل منزل واحد لينتظم لها المصلحة.

مسألة: في بيان المراد من المنزل وبيان احتياج الناس[٣] إليه

[٧٥٦] واعلم أولا أنّ ليس المراد بالمنزل في هذا المقام البيت المتّخذ من الأحجار والأشجار، بل المراد التألّف المخصوص الذي يكون[٤] بين الزوج والزوجة والوالد والولد والخادم والمخدوم والمتمول والمال[٥] سواء كانوا من أهل المدر[٦] أو أهل الوبر.

[٧٥٧] وأما بيان الاحتياج إلى المنزل فلأن الإنسان في بقاء شخصه يحتاج إلى الغذاء ولا يمكن تحصيل الغذاء إلا بتدبير صناعيّ كالحراثة والقطع والحصادة والتنقية[٧] والتطحين والتخمير والطبخ وتمهيد هذه الأسباب إنما يتأتّى بمعاونة ومشاركة. ثم إنّ تهيّئة المقدار الضروري في كل يوم من الغذاء يتعذّر[٨] كل يوم فمسّت الحاجة إلى ادّخار[٩] أسباب المعاش وحفظها من أبناء النوع. ولا يتصور المحافظة بدون مكان يضبط فيه الغذاء فاحتيج إلى المنزل. ثم إنّ الشخص يحتاج إلى ترتيب الصناعة الضرورية في تحصيل الغذاء.[١٠] فلا بد له من معاون يقوم في منزله وينوب عنه في حفظ أغذيته وأقواته وقت غيبته واشتغاله بأمور[١١] الضرورية، هذا بالنظر إلى حال الشخص. وأما بالنظر إلى حال النوع فلا بد له من امرأة[١٢] ينتظم أمر[١٣] التوالد والتناسل بالازدواج معها فاقتضت الحكمة الإلهية أن ينضبط بالتناكح أمر المنزل وأمر التناسل جميعًا.

---

١ س: والولد.
٢ ط: تعرف.
٣ م – الناس.
٤ م – يكون.
٥ س: والمالك والمملوك.
٦ س: الدر.
٧ ط: الثقية.
٨ ط: يتعدد.
٩ س: إدخال.
١٠ م – الغذاء.
١١ ف: بعموره.
١٢ س: مرأة.
١٣ ع – أمر.

Ailede bunların arasına çocuk da katıldığında onun işlerinin de uygun bir biçimde yönetilmesi gerekir. Karı, koca ve çocuktan oluşan bir toplulukta bir hizmetçi ve yardımcı olmaksızın işlerin yürütülmesi oldukça zor olduğundan, yardımcılara ve hizmetçiye ihtiyaç duyulur. Evin temel unsurları olan bu toplulukla yani anne, baba, çocuk ve hizmetçi ile hayat ve geçim işi düzenlenmiş olur.

[758] Bilinen ve söylenen şeylerden biri de her çokluğun düzeninin, uyumlu bir birliğe bağlı olduğudur. Dolayısıyla evin düzeni de aile üyeleri arasında bir sevgi ve birlik bağı oluşturacak becerikli bir yönetime bağlıdır. Aile üyeleri arasında baba, bu yönetim işine daha layıktır. Evin reisliği ve aile üyelerinin idaresi onun gözetimine verilmiştir. Babanın onları yönetme işini, durumun gerektirdiği şeye göre teşvik, korkutma, ödül, ceza, sorumluluk verme, nezaket, güler yüz, şefkat, sertlik gibi isabetli yönetim türleri ile yerine getirmesi gerekir. Böylece aile reisinin yönetimi altında bulunanlardan her biri kendisine uygun olan yetkinliğe ulaşmış ve düzensizliklerden, dengesizliklerden güvende olmuş olur.

[759] Bu toplu yaşamaya yönelik ihtiyaç tüm insanları kapsadığına göre, herkesin bu ilmi öğrenmeye ihtiyacı vardır. Bu ilimdeki esas kural evin yöneticisinin evin temel unsurlarının durumlarını gözetmesi ve onlardan her birini uygun bir yerde istihdam etmesidir. Eğer onlardan birinde bir düzensizlik, dengesizlik ortaya çıkarsa, onu düzeltmeye çalışır. Tıpkı doktorun bir organın daha değerli bir organın yararı için kesilmesini gerekli görmesi gibi, evin daha düşük bir unsurunun daha üstün bir unsuru için feda edilmesi gerekir. Evin özellikleri (daha önce) işaret edildiği gibi, bu ilimde dikkate alınmasa da hükemâ en üst türde evlerin yönetiminden bahisle şöyle demiştir: Evlerin en efdali, yapısı muhkem, tavanı yüksek, kapısı geniş, her mevsime uygun bir yer hazırlanmış olmalı ve sel, yangın, haşere ve hırsızların girmesi gibi tehlikelerin önlenmesi için her türlü tedbir alınmış olmalıdır.

فإذا وجد من بينهما ولد وجب تدبير أمره على الوجه اللّايق. وإذا اجتمعت الزوج والزوجة والولد فمراعاة مصالحها[1] بدون معاون متعسّر فيحتاج إلى الأعوان والخدم. وينتظم[2] أمر المعاش بهذه[3] الجماعة التي هي أركان المنزل أعني الوالد والوالدة والولد والخادم.

[٧٥٨] ومن المقرر[4] المعلوم أنّ نظام كل كثرة منوط بوحدة تأليفيّة؛ فنظام المنزل أيضًا مربوط بتدبير صناعيّ يوجب رابطة الألفة بين أهله. والوالد[5] من بينهم بهذا التدبير أولى، فرياسة المنزل وسياسة أهله[6] مفوّض برايه. فلا بد أن يقوم بسياستهم بأنواع التدبيرات الصائبة من الترغيب والترهيب والوعد والوعيد والتكليف والرفق والمداراة واللطف والعنف حسبما يقتضيه الحال؛ حتى يبلغ كل ممّن[7] كان تحت[8] تدبيره إلى كماله اللّائق به ويأمن عن الاختلال.

[٧٥٩] ولمّا كان الاحتياج إلى هذا الاجتماع يعمّ[9] جميع الخلائق، فيحتاج الكل إلى تحصيل هذا العلم. والأصل الكليّ[10] فيه أن ينظر المدبّر إلى أحوال أركان منزله ويستخدم كلا منهم في محله اللايق. فإن وقع في أحدهم خلل يقوم بإصلاحه وكما أنّ الطبيب يوجب قطع عضو لمصلحة عضو أشرف كذلك يجب أن يجعل الركن الأخس[11] فداءً للأشرف. ولمّا لم يكن خصوصية المنزل ملحوظًا في هذا الفنّ كما أشير إليه أشار الحكماء إلى تدبير أشرف أنواع المنازل الذي هو البِناء حيث قالوا: أفضل المساكن أن يكون بنائه محكمًا وسقفه مرتفعًا وبابه متّسعًا[12] ويُعدّ فيه مقام لايق لكل فصل ويحتاط كل الاحتياط فيه لدفع الغرق والحرق والنقب[13] وتعرّض الهوام والسرقة.

---

١ س: مصالحهم.
٢ س: لينتظم.
٣ س: لهذه.
٤ ر، ط: المقرّب.
٥ س: والولد.
٦ ر، س: فرياسته المنزل وسياسته أهله.
٧ س: من.
٨ م – تحت.
٩ س: مع.
١٠ س: فيه.
١١ س: الأحسن.
١٢ ر: قلسعا؛ س: متوسعا.
١٣ ط: والنصب.

Mesele: Maişeti Kazanma Âdâbının Beyânı Üzerine

[760] Şu üç şeyden kaçınmak gerekir: Birincisi zulümdür. O, birisiyle iş yapıp ona hakkını vermemektir. Böyle yapan bir kişiden diğer insanlar kaçınır ve hiç kimse onunla iş yapmaz. Dolayısıyla kazanma işi tamamlanamaz. İkincisi alçalmadır. O, kişinin atalarının sanatını terk edip, onlardan daha düşük bir sanatla uğraşmasıdır. Eğer atalarının sanatı düşük ve bayağı olsaydı, bunu yapmaktan dolayı kişi kınanmazdı. Üçüncüsü utanç verici şeydir. O, hakaret ve yüze vurma gibi büyük bir utanca götüren sanatlarla uğraşmaktır.

Mesele: Malı Kullanma Keyfiyetinin Beyânı Üzerine

[761] Geliri giderinden fazla olan kimsenin malında artış vardır. O büyüme çağında olan kimse gibidir. Tasarruftaki fazlalık, eriyip giden şeye bedel olur. Geliri giderine eşit olan kimsenin malının durumu, olgunluk çağındaki kimsenin durumu gibidir. Gideri gelirinden fazla olan kimsenin durumu, yaşlılık çağındaki kimsenin durumu gibidir. Tıpkı onun hâlinin ölümle son bulması gibi, aynı şekilde bu kişinin hâli de fakirlikle son bulur. Fakirlik iki cihanda da yüz karasıdır.

Mesele: Harcama Âdâbının Beyânı Üzerine

[762] Harcamada dört şeyden kaçınmak gerekir: Birincisi, malı hizmetçiler, dostlar ve yakınlar için harcamayıp, onlar için kullanmayarak cimrilik etmek. İkincisi kendisi ve aile üyeleri için uygun bir biçimde harcama yapmayarak kısıntıya gitmek. Üçüncüsü harcamayı maslahata uygun olmayacak bir biçimde şehvetin gereğine göre yaparak israf etmek. Dördüncüsü, harcamanın maslahata uygun olmasının hedeflenmesi ancak hedeflenen şeyin elde edilememesi sûretiyle gelirin kötü yönetilmesidir.

مسألة: في بيان آداب كسب جهة المعاش

[٧٦٠] لا بد أن يحترز من ثلاثة أشياء: الأول الجور بأن يعامل ولا يوصل الحق إلى مستحقّه. لأنه إذا فعل كذا يحترز عنه ولا يعامل معه أحد فلا يتمّ أمر كسبه. الثاني[١] الدناءة بأن يترك صنعة أسلافه ويشتغل بصنعة أدني منها، فإنّ صنعة الأسلاف وإن كانت دنيئة خسيسة لا يلام[٢] الرجل عليها. والثالث العار بأن يشتغل بصنعة تؤدّي إلى العار العظيم كالسبّ ولطم الوجه.

مسألة: في بيان كيفية التصرّف في المال

[٧٦١] مَن كان دخله غالبًا[٣] على خرجه فماله في النموّ فهو كمن يكون في سنّ النموّ في أنّ الزيادة على المصرف يكون بدل ما يتحلّل. ومَن تساوى دخله وخروجه فحال ماله كحال من هو في سنّ الوقوف. ومَن زاد خرجه على دخله فحاله كحال الشيخوخة فكما أنّ ذلك لا بد[٤] أن ينتهي إلى الموت كذلك حال هذا الشخص ينتهي إلى الفقر وهو سواد الوجه[٥] في الدارين.

مسألة: في بيان آداب الإنفاق

[٧٦٢] لا بد أن يحترز في الإنفاق من أربعة أشياء: الأول الخسّة بأن لا يصرف المال على الخدّام والخُلّان والمحارم ولا ينفق عليهم. الثاني التقصير بأن لا ينفق على نفسه واهل بيته إنفاقًا لايقًا. الثالث الإسراف بأن يكون خرجه على مقتضى الشهوة لا على وفق المصلحة. الرابع سوء التدبير بأن يكون قصده أن يكون خرجه على وفق المصلحة لكن لا يحصل مقصوده.

---

١ م – الثاني.
٢ م: يلائم.
٣ م – غالبا.
٤ ف: الابدان.
٥ م – الوجه.

30. Siyâset İlmi*

[763] Bu, bir şehirde ortak yaşayan toplumun maslahatına ilişkin bir ilimdir ve buna medenî siyâset adı verilir. Bu ilmin yararı, bedenlerin salâhı ve insan türünün bekâsında yardımlaşmaları için şahıslar arasındaki ortaklık niteliğinin bilinmesidir. Zira insan, bildiğin üzere, doğası gereği medenîdir ve yaşamında yiyeceğe, giyeceğe ve meskene ihtiyaç duyar. Bu ancak temeddün yani kendi türünün bireyleri ile bir arada bulunmakla tamamlanır. Bu ihtiyaçlar, düzenin bozulmasına yol açacak biçimde insanlar arasında zulmün ortaya çıkmasına neden olabilecek şeylerdir. İhtiyaçlar yiyecek işinin yerine getirildiği ziraat, giyim işinin yönetildiği dokumacılık, mesken işinin yürütüldüğü bina ve inşaat ustalığı, işlerin organizasyonu ve çoğunluğun maslahatının düzeniyle uğraşan siyâset olmak üzere dört zorunlu sanatla ilişkilidir. Dahası, burada bir kısmı bu sanatlardan önce, bir kısmı da bu sanatlardan sonra gelen başka sanatlar da vardır. Birincisi demirciliğin ziraattan, hallaçlığın dokumacılıktan önce gelmesi gibidir. İkincisi ise öğütme ve pişirmenin sonra gelmesi gibidir. Bundan dolayı hükemâ "İnsan küçük âlem, âlem büyük insandır." demiştir. Nitekim bedendeki âmir organların kalp, beyin, karaciğer ve testisler olmak üzere dört olması gibi, meslek ve sanatlar da aynı şekildedir. Bu temel organlardan her birinin yardımcıları olduğu gibi, bu sanatlardan her birinin de yardımcıları vardır. İlaveten, bu sanatların hepsinin en şereflisi siyâset sanatıdır. Zira faydası genel, kazanılmasında kullanılan alet yetkin akıl ve keskin görüş, ilâhî destek ve gaybî irşat olduğu için, bu sanatların en şereflisi siyâset sanatıdır. Yine, bu sanatın uygulama mahalli de şereflidir ki, onlar da nâtık nefisler ve insanî ruhlardır. İnsan ise bileşik varlıkların en şereflisidir.

Mesele: [Siyâsetin Kısımları Üzerine]

[764] Siyâsetin etkisi ya hükümdarlıkların ve onun temsilcilerinin siyâseti gibi zâhirde olur; ya âlimlerin ve şeyhlerin siyâseti gibi bâtında olur; ya da peygamberlerin ve resullerin siyâseti gibi hem zâhirde hem de bâtında olur. Allah'ın seçtiği ve ilim ile güç konusunda üstünlük verdiği herkes mutlak yöneticidir ve o, Şeriat sahibinin hilâfetine layıktır.

---

* Çev. Salih Yalın

٣٠- علم السياسة

[٧٦٣] هو علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة ويسمى السياسة المدنيّة. ففائدة[١] هذا العلم أن يعلم كيفية المشاركة التي بين أشخاص الناس ليتعاونوا في صلاح[٢] الأبدان وبقاء نوع[٣] الإنسان. لأنّ الإنسان كما عرفتَ مدنيّ الطبع، يحتاج في تعيّشه إلى المطعم والملبس والمسكن. وذلك إنما يتمّ بالتمدّن أعني الاجتماع مع بني نوعه وذلك يؤدّي إلى وقوع الظلم بينهم المؤدّي إلى اختلال النظام. فمسّت الحاجة إلى أربع صناعات ضرورية: الذراعة ليتمّ أمر الطعام والحياكة لتدبير أمر اللّبس[٤] والبنّاء لتدبير أمر السكنى[٥] والسياسة لنظم الأمور وانتظام مصالح الجمهور. ثم إنّ ههنا صناعات آخر بعضها متقدّم على هذه الصناعات وبعضها متأخّر عنها. أما الأول فكالحدّاديّة للزراعة والحلاجيّة للحيّاكة والثاني كالطحن والخبز. ولذلك قال الحكماء الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير. فكما أنّ الأعضاء الرئيسة في البدن أربعة: القلب والدماغ والكبد والأنثيان كذلك الحرف والصناعات؛ وكما أنّ لكل من هذه الأعضاء الرئيسة خدّام فكذلك[٦] لكل من تلك الصناعات. ثم إنّ أشرف هذه الصناعات كلها صنعة السياسة لعموم نفعها وشرف آلة اكتسابها وهي العقل الكامل والراي الثاقب والتأييد الإلهيّ والإرشاد الغيبيّ، وشرف محل تصرفها وهي النفوس الناطقة والأرواح الإنسانية، والإنسان أشرف المركّبات.

مسألة: [في أقسام السياسة]

[٧٦٤] السياسة أثرها إما في الظاهر وهو سياسة الملوك ونوّابهم، وإما في الباطن وهو سياسة العلماء والمشايخ، وإما فيهما جميعًا وهو سياسة الرسل والأنبياء. فكل مَن اصطفاه الله وزاده بسطة في العلم والمُلك فهو السائس المطلق، ولايق الخلافة من صاحب الشريعة.

---

١ م – ففائدة.
٢ س: صلاحي.
٣ س: أنواع.
٤ س: الملبس.
٥ س، ع: المسكن.
٦ ط: فلذلك.

Siyâset, yöneticinin fiillerinin aklın denetimi altında olması ve onun hayvanî kuvvelerinin mutmainne nefis altında baskılanmasıyla kâim olur. Bu nedenle hilâfette iffet, yiğitlik, yeterlilik ve ilim şart koşulmuştur. Erkek olma yeterlilik ve yiğitliğin tamamlayıcı bir ögesi; İslâm ise ilim ve iffet şartlarına dâhildir.

Mesele: Memleketin Nasıl Denetim Altında Tutulacağının Beyânı Üzerine

[765] Her memleketin halkının üç sınıfa ayrılması gerekir: 1. Yönetim sınıfı, 2. Meslek ve sanatla uğraşanlar, 3. Koruyucular ve askerler. Bunlardan her biri için de mutlak bir reis belirlenir. Sonra bu reislerin altında da söz konusu sınıftan belirlenmiş başka reisler bulunur, ta ki kendileri yalnızca hizmetçi olup hizmet edilen olmayan bölüğe ulaşıncaya dek. Meslek erbabının, icra ettiği mesleklerin geçim şartları ve ülkenin durumlarının düzenlenmesine sebep olan kimselerden olması gerekir. Şarap satmak gibi aklı bozan, kumar gibi malı bozan, sihir gibi bedeni bozan, günah gibi dini bozan, zina gibi nesli bozan mesleklerin ortadan kaldırılması gerekir. Velhâsıl zorunlu beş maslahatın, yani akıl, din, nesil, mal ve eşin maslahatının intizamına sebep olan her mesleğin muhafaza edilmesi gerekir. Bunlardan birisinin bozulmasına sebep olan mesleğin de ortadan kaldırılması gerekir. Sonra her bir meslek grubunun kendisine özgü işle uğraşması gerekir. Hiçbir meslek grubu başka bir meslek grubunun işini yapmakla sorumlu tutulmamalı ve buna zorlanmamalıdır ki, düzenin bozulmasına yol açılmasın. Herhangi bir şey için yaratılan kişiye onunla ilgili her şey kolay gelir. Allah kimilerini savaş, kimilerini de çanak ve tirit için yaratmıştır.

Mesele: Aylak İnsanların Hükmü

[766] Aylak insanlar, mal kazanma konusunda aylaklıklarının bir mazereti olsun diye akıllarını hile ve tedbir için kullanan kimselerdir. Onlardan bir kısmı kendilerine bir şeyler verilsin diye hile ile çocuklarının ve kendilerinin gözlerini kör eden bir grup insanda olduğu gibi, ya hakiki anlamda;

فالسياسة يتوقف على كون أفعال السائس تحت ضبط العقل، وكون القوى الحيوانية له مقهورة تحت نفسه المطمئنّة. ولذا اشترط في الخلافة العفّة والشجاعة والكفاية والعلم، وأما الذكورة[1] فمن متمّمات الكفاية والشجاعة وأما الإسلام فمن شرائط العلم والعفّة.

مسألة: في بيان كيفية ضبط المملكة

[٧٦٥] لا بد أن يُرتّب أهل كل مملكة على ثلاثة أقسام: الأول أصحاب التدبير والثاني أصحاب الحرف والصناعات والثالث الحفظة والحرّاس.[2] ويجعل لكل جنس[3] رئيسًا مطلقًا ثم تحته رؤساء معيّنون لبعض من ذلك الجنس إلى أن ينتهي إلى قوم هم خادمون فقط لا مخدومون. وأصحاب الحرف لا بد أن يكونوا ممّن يكون حرفته سبب انتظام المعاش وأحوال البلد. وأما الحرف التي هي من أسباب فساد العقل كبيع الشراب أو فساد المال كالقمار أو فساد البدن كالسحر أو فساد الدين كالفسق أو فساد النسل كالزنا، فلا بد أن يزال ويمحى. والحاصل أنّ كل حرفة يكون سبب انتظام المصالح الخمسة الضرورية وهي مصلحة العقل والدين والنسل والمال والزوج لابد أن يراعي، وما يكون سبب[4] فساد أحدها فلا بد أن يمحى. ثم إنه لا بد أن يشتغل كل صنف بعمله المخصوص. ولا يكلف ولا يجبر صنف على عمل صنف آخر حتى لا يؤدّي إلى اختلال النظام. فكل ميسّر لما خلق له. خلق الله للحرب رجالًا وللقصعة والثريد رجالًا.

مسألة: في حكم البطالين من الناس

[٧٦٦] وهم الذين افتقروا إلى صرف عقولهم إلى استنباط الحيل والتدابير في تحصيل الأموال وتمهيد العذر لأنفسهم في البطالة. فمنهم من يحتال للتعلّل بالعجز[5] إما بالحقيقة كجماعة يُعْمُون أولادهم وأنفسهم بالحيلة ليعذروا بالعمى فيعطون،

---

١ ط: المذكورة.
٢ ط: الحراش.
٣ م – جنس.
٤ م – سبب.
٥ ر: بالفجر.

ya da kör, felçli, delirmiş ve hasta olmuş gibi yaparak âcizliği bir yol olarak kullanmak sûretiyle hile yaparlar. Bu tür hilelere başvurulması merhamete ve acımaya sebep olması içindir. Onlardan bir kısmı da onları gördüklerinde kalpleri genişlesin ve bir şeyler versinler diye insanları hayrete düşüren fiiller ve sözlere başvururlar. Bu, bazen maskaralık, taklit, sihirbazlık ve komik davranışlarla; bazen de garip şiirlerle veya güzel sesle birlikte seci'li nesir sözlerle veya da sokaklarda davul çalanların sanatı gibi fasıklardan gelen aşka çağırıcı bir hareketle veya şifa verdiği varsayılan muska ve uyuşturucu otların satışında olduğu gibi bir karşılığı olmadığı hâlde karşılığı varmış gibi yapılan bir şeyin verilmesiyle olur. Bunlarla çocuklar kandırılır. Maksatları insanların kalplerini kazanıp mallarını almak olduğu için kısmete ve fala bakan ve minberlerin üzerindeki yalancı vaizler de bu aylak insanlar grubunda yer alır. İslâm hükemâsı bu faydasız kimselerin kendi hâllerine bırakılmayıp, topluma yararlı kimselerden olmaya zorlanmasına hükmetmiştir. Bazı filozoflara göre ise insanlara yük olup bıkkınlık veren faydasız kimseler olmalarından dolayı bunların öldürülmeleri gerekir. Tıpkı tarla ve bahçelerin zararlı bitkilerden temizlenmesi gibi, memleketin onların habis varlığının pisliğinden temizlenmesi gerekir.

وإما بالتعامي والتفالج والتجانن والتمارض وإظهار[1] ذلك بأنواع من الحيل ليكون سبب المرحمة. ومنهم جماعة يلتمسون أفعالًا وأقوالًا يتعجّب الناس منها حتى ينبسط قلوبهم عند مشاهدتها فيسنحوا بشيء قليل[2] وذلك قد يكون بالتمسخر والمحاكاة والشعبذة[3] والأفعال المضحكة. وقد يكون بالأشعار الغريبة[4] أو الكلام المنثور المسجّع مع حسن الصوت أو الذي يحرّك داعية العشق من الفساق كصنعة الطبالين[5] في الأسواق أو تسليم ما يشبه العوض وليس بعوض كبيع التعويذات والحشايش التي[6] يخيّل أنها أدوية فيخدّع[7] بها الصبيان. وأصحاب القُرعة والفأل والوعّاظ المكذّبون على رواس[8] المنابر، إذ غرضهم استمالة قلوب الناس وأخذ أموالهم. فحكم هؤلاء البطّالين أما عند الحكماء الإسلاميّة فهو أن لا[9] يتركوا على حالهم بل يجبروا على أن يكونوا[10] من الأقسام المذكورة. وعند بعض الفلاسفة لا بد وأن يقتلوا لأنهم نفوس معطّلة يكونون كلا على الناس فلا بد من تطهير المملكة عن لوث وجودهم الخبيث كما يطهر المزارع والبساتين من النباتات الفاسدة.

---

١ ط: واظها.
٢ م – قليل؛ س: قليلا.
٣ ر: والشعندة.
٤ ط: العربية.
٥ س: كصفة الطالبين.
٦ س: الذي.
٧ ر: فيحذع.
٨ س: والواعظ الكذابون على روس.
٩ ط – لا.
١٠ س، م: يكون.

SÂKA:
ÂDÂBU'L-MÜLÛK İLMİ ÜZERİNE*

[767] Bu, devletlerine bir nizam verebilmeleri, mülk ve saltanatlarını sürdürebilmeleri için hükümdarların donanması gereken huyların ve melekelerin tarif edildiği bir ilimdir. Saltanat ve hilâfet, adalet ve ihlasla birlikte bulunduğunda ibadetlerin en üstünüdür. Nebî'den (s.a.) rivayet edildiğine göre, duası reddedilmeyen üç kişiden birisi de adil yöneticidir. Yine o "Kıyamet günü oturacağı yer/makam bakımından insanlardan bana en yakını adil yöneticidir." buyurmuştur. Allah'ın yeryüzünde gölgesi ve peygamberinin nâibi olan kimse hakkında ne söylenebilir ki? Sultanın bu ulu nimet ve büyük hediyeye şükretmesi gerekir. Bu şükür tek tek her bir vatandaşın ve yaratılmış fertlerin arasında adalete riayet etmekle yerine getirilir. Tıpkı Allah Teâlâ'nın şu sözünün anlamında işaret edildiği gibi: "Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet!" (Sâd, 38/26) Üstün hasletlerle ve yüce erdemlerle donanabilmenin mümkün olacağı yerlerde sultanların peygamberlere benzemeleri gerekir. Bundan dolayı hükemâ sultanda bazı niteliklerin olması gerektiğini söylemiştir:

1. Uluvv-i Himmet: Bu ancak ahlâkı güzelleştirerek elde edilir.

2. Düşünce bakımından isabetli görüş: Bu fıtratın iyiliği ve çokça tecrübeyle elde edilir.

3. Azim gücü: Bu sebat gücüyle elde edilir ve hükümdarların azmi ve er kişilerin azmi diye isimlendirilir. Bu güç tüm iyiliklerin ve erdemlerin kazanılmasının kaynağıdır.

4. Şiddetli zorluklara sabır: Zira sabır ferahlığın anahtarıdır.

5. Dünya ve içindekilere rağbet etmeyen kerim bir kişi olmak. Zira altın ve gümüş bileşik varlıkların ilk basamağında yer alır ve diğer bileşik varlıklardan daha düşük bir seviyededir. Şüphesiz istenilen şey mertebe bakımından isteyenden daha üstün sayılır. Şayet altın ve gümüş sevgisi hükümdarın kalbinde baskın gelecek olursa, organların en şereflisi olan (kalp) bileşik varlıkların en düşüğünden daha düşük olur. Bu kemâlin zirvesinden uzaklaşıp eksiklik çukuruna düşmektir.

---

* Çev. Salih Yalın

الساقة
في علم آداب الملوك

[٧٦٧] وهو معرفة الأخلاق والملكات التي يجب أن يتحلّى بها الملوك لينتظم دولتهم ويستمرّ ملكهم وسلطنتهم. واعلم أنّ السلطنة والخلافة من أفضل العبادات إذا كان مع العدل والإخلاص. روي عن النبي صلّي الله عليه السلم: ثلاثٌ لا يُرَدُّ دَعْوَتُهُمْ، الإِمَامُ الْعَادِلُ[١] أحدهم. وقال صلى الله عليه وسلم: «أَقْرَبُ النَاسَ منّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِمَامٌ عَادِلٌ».[٢] فما ظنّك بمن يكون ظلّ الله في أرضه ونائب رسوله. فيجب على السلطان شكر هذه النعمة العظمى والعطيّة الكبرى وهو رعاية العدالة بين آحاد الرعايا وأفراد البرايا، كما يشير إليه فحوى[٣] قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ الناس بِالحق﴾ (سورة ص، ٢٦/٣٨) فلا بد أن يتشبه[٤] بالرسل فيما يمكنه من التحلّي بالخصال الفائقة والفضائل البارعة. ولهذا قال الحكماء يجب أن يوجد في السلطان عدّة صفات:[٥]

الأول: علوّ الهمّة وهو إنما يحصل بتهذيب الأخلاق.

الثاني: إصابة الرأي في الفكرة وهي بجودة الفطرة وكثرة التجربة.

الثالث: قوّة العزيمة وتحصل هي بقوّة الثبات ويسمى بعزم الملوك وعزم الرجال وهي الأصل في اكتساب جميع الخيرات والفضائل.

الرابع: الصبر على مقاسات الشدائد، فإنّ الصبر مفتاح الفرح.

الخامس: أن يكون كريمًا لا ينظر إلى الدنيا وما فيها. فإنّ الذهب والفضّة من أول مراتب المركّبات فهو أخسّها،[٦] ولا شك أنّ المطلوب أعلي مرتبة من الطالب. فلو كان محبّة الذهب والفضّة غالبةً على قلبه لكان أشرف الأعضاء أخسّ من أخسّ المركّبات. وذلك بعد[٧] عن ذروة الكمال ووقوع في حضيض النقصان.

---

١ رواه الترمذي في سننه ٢٥٢٥.
٢ أخرجه الاصبهاني في الترغيب والترهيب (٤٨٣/٧ تخريج أحاديث ألإحياء للعارقي).
٣ س – فحوى.
٤ س: يشبه.
٥ ف، م – عدّة صفات؛ ع – لينتظم دولتهم ... عدّة صفات.
٦ س: أحسنها.
٧ س: بعيد.

6. Hükümdarın, işlerin başlangıçta kendisine görünen hâliyle yetinmemesi, fikrinin sözüne ve fiiline galip gelmesidir. Hilâfetin Âdem'e has kılınması onu diğer canlılardan ayıran aklı sebebiyledir, zira hayvanlardan bir kısmı şehvet ve gazap bakımından insandan daha güçlüdür. Bu nedenle hükümdarların fiillerinin büyük çoğunluğunun akla uygun ve hikmetin gereğine göre olması gerekir.

7. Pişmanlığın fayda vermediği anda pişman olmamak için affetmede aceleci, cezalandırmada yavaş davranmalıdır.

8. Yönettiği kimselere karşı şefkatli olmalı ve adalet yolundan ayrılmamalıdır.

9. İlim ehline karışmalı ve onlarla oturup kalkmalıdır. Bilindiği gibi siyâsetteki kemâl, zâhir ve bâtındaki etki aracılığıyla olduğundan, bu kemâl ancak ilim ehli insanlarla bir arada olmayla elde edilir.

10. Hükümdar ihtiyaç sahiplerinin kendisine maslahatlarını arz edememelerine yol açtığından dolayı çok heybetli olmamalıdır. Aynı şekilde o, herkesin kendisiyle gereksiz şeyleri konuşmasına yol açacağından dolayı çok yumuşak da olmamalıdır. Aynı şekilde sözü söyleyenin de bir garazı olduğu düşünülerek söz mücerret olarak reddedilmemelidir. Zira her söz söyleyenin bir amacı vardır ve bu sözde bir fayda da olabilir. Yine bir söz faydası olduğu için mücerret olarak kabul de edilmemelidir. Zira belki de o kötü bir sonuç doğurabilir. Tüm bunların tersine kabul ve ret hususunda beklemede kalıp, kendisinde bulunan maslahat ortaya çıkıncaya kadar onun araştırılması gerekir. Verilen hükümde fayda veren ve zarar veren şey çekişirse, üstün gelen şeye bakmak gerekir. Eğer fayda veren şey galip gelirse ikinci derecede olan zarar verici şeye itibar edilmez. Eğer zarar verici şey daha baskın gelirse ikinci derecede olan fayda verici şeye bakılmamalıdır. Hükümdarın bakışının daima daha baskın gelene dönük olması gerekir.

السادس. أن يكون فكره غالبًا على قوله وفعله ولا يقنع[1] بمبادي الأمور. وإنما خصّ آدم بالخلافة بسبب عقله المميز له عن سائر الحيوانات. فإنّ من الحيوان ما هو أقوى في الشهوة والغضب من الإنسان، فلا بد أن يكون جلّ أفعال الملوك على وفق العقل ومقتضى[2] الحكمة.

السابع: أن يكون معجّلًا في العفو مماطلًا في العقوبة كيلا يندم حين مالم ينفعه الندم.

الثامن: أن يكون شفيقًا على الرعية وملازما على طريق العدل.

التاسع: أن يكون مخالطته ومجالسته مع أهل العلم. لما عرفت أن كمال السياسة بالتأثير في الظاهر والباطن، وذلك إنما يحصل بذلك.

العاشر: أن لا يكون مهيبًا في الغاية بحيث لا يقدر أصحاب الحاجات أن يعرض عليه المصلحة وان لا يكون حليمًا في الغاية[3] بحيث يتكلم[4] كل أحد معه ما لا يعنيه. وينبغي[5] أيضًا أن لا يرد الكلام بمجرّد أنّ قائله صاحب غرض، إذ لكل قائل غرض فلعلّ له فيه فايدة. ولا يقبل بمجرّد أنّ له فيه نفعا إذ لعل عاقبته وخيمة،[6] بل يكون متردّدًا في القبول والردّ ويلازم التحرّي حتى يظهر ما فيه المصلحة. فإذا تعارضت المصلحة والمفسدة في قضية فلا بد أن ينظر إلى الغالب. فإن كان الغالب المصلحة لا يعتبر بالمفسدة المرجوحة. وإن كانت المفسدة[7] راجحةً فلا ينظر إلى المصلحة المرجوحة فلا بد أن يكون نظره دائمًا إلى الراجح.

---

١ ط: ولا يضيع.
٢ م – ومقتضى.
٣ م – في الغاية.
٤ ط: لا يتكلم.
٥ ع – الأوّل علوّ الهمّة... ما لا يعنيه وينبغي.
٦ ط، ف: وخطمه؛ م: أنّ له فيه إذ عاقبته وخاتمة.
٧ م – المفسدة.

Mesele: Memleket Nizamının ve Saltanatın Direği Olan Adalet Esasının Dayandığı Şeyin Beyânı Üzerine

[768] Bundan dolayı Peygamber'in (s.a.) hadisinde vârit olmuştur ki, "Bir saatlik adalet bir senelik ibadetten daha hayırlıdır." Bunun sırrı şudur: İbadetin faydası yalnızca ibadet eden kimseye döner. Adaletin faydası ise tüm halkı kapsar. Zira adalet güvenlik sebebidir ve [güvenlik sağlanmışsa] kalpler mutmain olur ve halkın tümü yaratana ibadetle meşgul olur. Bu bölgede yapılan ibadetlerin her birinden âdil sultanın bir payı vardır ve hatta asıl pay ona aittir. Bundan dolayı zalim de olsa sultana beddua etmek haramdır. Zira onun varlığı sebebiyle ortaya çıkan hayır onun zulmü sebebiyle ortaya çıkan şerre galiptir. Bilakis Allah'tan onu muvaffak kılması ve onun adaletini artırması istenmelidir. Abdullah İbn Mübarek'ten rivayet edilmiştir ki; "Eğer kabul olunacak tek bir duamın olduğunu bilseydim, bütün halk bundan faydalansın diye bunu sultanın durumunun salâhı için kullanırdım."

Sonra adalet binası birtakım kurallara riayet etmeye dayanır:

1. Hükümdar her sorunda kendisini vatandaşın yerine koymalı, şayet kral başkası olsaydı kendisi için düşüneceği şeyleri onlar için düşünmelidir.

2. İhtiyaç sahiplerinin bekletilmesi uygun değildir ve hükümdar bunun tehlikelerine karşı dikkatli olmalıdır.

3. Hükümdar tüm vaktini maddî lezzetleri elde etmeye ayırmamalıdır. Zira bu hükümdarlığın bozulmasının en güçlü nedenlerindendir.

4. İşlerinin idaresi nezaket dairesinde olmalı, kabalık ve baskı dairesinde olmamalıdır.

5. Gözü yaratılmışların rızasında değil, yaratanın rızasında olmalıdır. Hakk'a muhalefetle halkın rızası talep edilmez.

مسألة: في بيان ما يبتنى[1] عليه أساس العدل الذي هو العمدة في السلطنة ونظام المملكة

[٧٦٨] ولهذا ورد في الحديث النبوي صلوات الله عليه:[2] «عَدْلُ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَنَةً»[3] وسره أنّ نفع العبادة راجع إلى العابد وحده ونفع العدل يعمّ كافّة الخلائق. ولأنّ العدل سبب الأمن فيطمئنّ الخواطر فيشتغل كل الخلق بعبادة الخالق. فكل عبادة يقع في ذلك الإقليم فللسلطان العادل منه نصيب بل النصيب الكامل له. ولذلك[4] يحرّم الدعاء على السلطان وإن كان ظالمًا لأنّ الخير الحاصل بوجوده غالب على الشر[5] الحاصل بظلمه؛ بل الواجب على كل مسلم أن يطلب من الله أن يوفّقه ويزيد في عدله. روي عن عبد الله بن المبارك: «لو علمتُ أنه يستجاب لي دعوة واحدة لصرفته إلى صلاح حال السلطان لينتفع[6] به عموم الخلائق.»

ثم إنّ[7] بناء العدل على رعاية قواعد:

الأولى: كل قضيّة تقع ينزّل نفسه[8] فيها منزلة الرعيّة، فيرى لها ما يرى[9] لنفسه لو كان الملك غيره.

الثانية: أن لا يجوز انتظار أرباب الحاجات ويكون على الحذر في خطره.

الثالثة: أن لا يستغرق أوقاته في استيفاء اللذّات الجسمانيّة فإنها أقوى أسباب فساد الملك.

الرابعة: أن يكون مدار أموره على الرفق والمدار إلا على[10] العنف والقهر.

الخامسة: أن يكون مطمح[11] نظره رضاء الخالق لا رضاء الخلق فلا يطلب الخلق في مخالفة الحق.

---

١ ر: يبنى.
٢ ر، ط: صلى الله عليه؛ س – صلوات الله عليه.
٣ أخرجه ابن عساكر ٣٢/١٦٨.
٤ س: وكذلك.
٥ ر، ط، ف: السر.
٦ ط: لينفع.
٧ ط – إن.
٨ م – نفسه.
٩ م – يرى؛ س – لها ما يرى.
١٠ ف، م: والمدارة لا على.
١١ ر، ط: مطمع.

6. Halka şefkat ve merhametle davranmak gerekir. Zira o Hakkın rahmetini celbeder. Tıpkı sahih hadiste rivayet edildiği gibi "Merhamet edenlere Rahman da merhamet eder. Siz yeryüzündekilere merhamet edin ki göktekiler de size merhamet etsin."

7. Ehli Hakk'ın sohbetine meyletmektir ve onların öğüt ve nasihatlerine kapalı olmamaktır.

8. Büyük işleri, yapmaktan âciz kimselere teslim etmemek, bilakis her işi ehline vermektir. "Allah size emanetleri mutlaka ehline vermenizi emrediyor." (Nisâ, 4/58)

9. Hükümdarın yönetimi hiç kimsenin zulme fırsat bulamadığı bir şekilde olmalıdır. Zira "Hepiniz çobansınız ve yönetiminiz altındakilerden sorumlusunuz" hadisinin gereğince kıyamet günü memlekette olan her şey onun siyâsetinin eksikliği sebebiyle olduğundan yöneticiden sorulacaktır.

[769] Dahası, hükümdarın akıllı, salih ve dindar bir vezirinin olması gerekir. Çünkü vezir salih olursa hükümdar da salih olur, o bozuk olursa hükümdar da bozuk olur. Allah -azze ve celle- Hz. Mûsâ'dan hikâye ile şöyle buyurmaktadır: "Bana ailemden birini, kardeşim Hârûn'u yardımcı/vezir kıl, beni onunla destekle ve onu görevimde ortak kıl ki seni daha çok tesbih edelim ve çokça analım." (Tâhâ, 20/29-34) Burada açık bir biçimde vezirin yararına işaret edilmektedir. Nebî (s.a.) buyurmaktadır ki: "Allah bir yönetici için hayır dilediğinde ona sadık bir vezir nasip eder. Bu vezir, unutunca ona hatırlatır, hatırladığı zaman da yardım eder." Bu nedenle "Sultanın kim olduğunu sorma, yardımcısının kim olduğuna bak!" denilmiştir. Emin vezirlerin doğrulukla öğüt vererek yöneticilerle yoldaş olan kimseler oldukları, hâin olanların ise yalakalık ve dalkavuklukla onlara yoldaşlık yapan kimseler oldukları söylenmiştir.

السادسة: الشفقة والمرحمة[١] على الخلق فإنه يجلب رحمة الحق كما ورد[٢] في الحديث الصحيح: «الراحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرحْمَنُ، ارْحَمُوا مَنْ فِي الأَرْضِ يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السمَاءِ».[٣]

السابعة: الميل إلى صحبة أهل الحق وعدم الانقباض من المواعظ والنصائح.

الثامنة: أن لا يفوّض مُعظمات الأمور على من يَعجز عنها بل يفوّض كل أمر إلى أهله، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأمركُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ (سورة النساء، ٥٨/٤).

التاسعة: أن يكون سياسته على وجه لا يكون لأحد مجال الظلم، لأنه بمقتضى «كُلّكُمْ رَاعٍ وَكُلّكُمْ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ».[٤] كل ما يقع في المملكة يسأل عنه يوم القيامة لكونه بواسطة قصور سياسته.

[٧٦٩] ثم لا بد للسّلطان من وزير عاقل صالح متديّن،[٥] فإنّ الوزير إذا صلح صلح الملك وإذا فسد فسد.[٦] قال الله عزّ وجلّ[٧] حكايةً عن موسى: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أمري كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا﴾ (سورة طه، ٢٠/٢٩-٣٤). ففيه إشارة إلى منفعة الوزير كما لا يخفى. وقال عليه السلام «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِأَمِيرٍ خَيْرًا جَعَلَ لَهُ وَزِيرَ صِدْقٍ، إِنْ نَسِيَ ذَكَّرَهُ وَإِنْ ذَكَرَ أَعَانَهُ»[٨] ولذا قيل لا تسال عن السلطان مَن هو، وانظر إلى الوزير من هو. قيل الأمين من الوزراء مَن صحب الملوك بالصدق في المناصحة، والخائن منهم من يصحبهم بالمداراة والمداهنة.

---

١ س: والرحمة.
٢ س: لما ورد.
٣ رواه الترمذي في سننه ١٩٢٤.
٤ ط: رعية؛ رواه البخاري ٨٥٣.
٥ س: مدبر.
٦ م + الملك.
٧ س، م: قال الله تعالى.
٨ رياض الصالحين ٦٧٩.

[770] İlaveten, âlimlere ve salihlere saygı gösterilmesi, kalplerinin kazanılması, dualarının istenilmesi, onlarla istişâre edilmesi, başkalarınınkinden daha çok onların sözlerine güvenilmesi gerekir. Zira onlar peygamberlerin mirasçılarıdır; dünya ve ahiret salâhının sebebidirler. Bu nedenle, dünyanın şu dört şeyle; âlimlerin ilmi, hükümdarların adaleti, salihlerin ibadeti ve zenginlerin cömertliği ile ayakta durduğu söylenmiştir. Hadîs-i şerifte, "Âlimlerin yüzüne bakmak ibadettir" ve yine bir başka hadiste de: "Kıyamet günü âlimlerin mürekkebi ile şehitlerin kanı tartılır ve biri diğerinden daha üstün gelmez." buyrulmuştur. Böyle bir topluluk hakkında ne söylenebilir ki? Allah -azze ve celle- onlar hakkında şöyle buyurmuştur: "Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık. Onlardan kimi kendine kötülük eder, kimi orta bir durumdadır, kimi de Allah'ın izniyle hayır işlerinde yarışır; işte büyük fazilet budur." (Fâtır, 35/32) Ebu'd-Derdâ'nın rivayetine göre âyet indiğinde Nebî (s.a.) şöyle buyurdu: "Hayırda yarışanlar sorgusuz sualsiz cennete girerler. Ortada olanlar kolay bir hesaba çekilirler. Kendine zulmedenler mahşer boyunca hesaba çekilir, sonra Allah rahmetiyle onları karşılar ve onlar da cennete girer. Ardından "Bizden tasayı gideren Allah'a hamdolsun." (Fâtır, 35/34) derler.

[771] Hükümdar babasının yerine geçtiğinde babasının dostlarını üstün tutmalıdır. Zira sevgi ve buğz, miras olarak alınan şeylerdir ve kalplerinin hükümdar aleyhine dönmemesi için kavmin gençleri onların önüne geçmemelidir. Aslında en uygunu onun gençlerle hiç oturmamasıdır. Zira onlarla oturmak dine zarar verir. Bu nedenle "Hükümdarın devletinin zevâlinin emâresi, gençlerle ve âkıbetlerden ders almayan kimselerle dostluk kurmasıdır." denilmiştir. Aynı şekilde, hükümdarın dost ehline eziyete yönelmesi ve giderlerini memleketin aç kalacağı kadar kısması, din ve dünya işlerine dönük bir maksatla değil de, hevasına göre kendisine yakın durulan kimselere yakın, uzak durulan kimselere de uzak durması, âlimlerin nasihatlerini dikkate almaması, vebânın çokluğu, imaretin azlığı, vezirlerin görüş ayrılığına yol açan kıskançlıkları, askerin "Haydi savaşa!" dendiğinde ağır davranarak birbiriyle çekişmesi de gerilemenin emârelerindendir.

[٧٧٠] ثـم يجـب أن يبجّـل العلمـاء والصلحـاء ويجلـب قلوبهـم ويسـتعين بدعائهـم ويشـاورهم ويعتمـد على قولهـم فـوق مـا يعتمـد علـى قـول غيرهـم فإنهـم ورثـة الأنبيـاء وسـبب صـلاح الداريـن. ولـذا قيـل: «إنمـا يقـوم الدنيـا بأربعـة: بعلـم العلمـاء وعـدل الملـوك وعبـادة الصلحـاء وسـخاوة الأغنيـاء». وفـي الحديـث: «النظَرُ فـي وُجـوهِ العُلَمـاءِ عِبـادَةٌ».[١] وفيـه أيضًـا: «يُـوزَن مِـدادَ العُلمـاء ودمـاء الشـهداء يـوم القيامـة فـلا يفضـل أحدهمـا علـى الآخـر»[٢] فمـا ظنـك بطائفـة. قـال الله عـزّ وجـلّ[٣] فيهـم: ﴿ثـم أَوْرَثْنَـا الْكِتَـابَ الذيـنَ اصْطَفَيْنَـا مِـنْ عِبَادِنَـا فَمِنْهُـمْ ظَالِـمٌ لِنَفْسِـهِ وَمِنْهُـمْ مُقْتَصِـدٌ وَمِنْهُـمْ سَـابِقٌ بِالْخَيْـرَاتِ بِـإِذْنِ اللَّهِ﴾ (سـورة الفاطـر، ٣٥/٣٢). قـال عليـه السـلام[٤] حيـن مـا نزلـت علـى مـا رواه أبـو الـدرداء: «أمـا السـابق بالخيـرات[٥] فيدخـل الجنّـة بغيـر حسـاب، وأمـا المقتصـد فيحاسـب حسـابًا يسـيرًا، وأمـا الظالـم لنفسـه فيُحبس في طـول المحشـر. ثـم يتلقّـاه الله برحمته فيدخله[٦] الجنّة[٧] فيقـول[٨] ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الـذي أَذْهَـبَ عَنَّـا الْحَـزَنَ﴾ (سـورة الفاطـر، ٣٥/٣٤).»

[٧٧١] وإذا جلس مقـام أبيـه يجـب أن يجـلّ أخـلّاء أبيـه، لأنّ الحـبّ والبغـض يتوارثـان ولا يقـدّم أحـداث القـوم عليهـم لئـلّا يتغيـر قلوبهـم عليـه بـل الأليـق أن لا يجالـس الأحـداث مطلقًـا، فإنّ مجالسـتهم مضـرّة للدّيـن. ولهـذا قيـل إنّ أمـارة زوال دولـة الملـك أن يصحـب الأحـداث ومـن لا عبـرة لـه[٩] بالعواقـب. ومـن أمـارة الإدبـار أيضًـا أن يقصـد أهـل مودّتـه بـالأذى وأن ينتقـص خراجـه مـن قـدر مؤنـة ملكـه، وأن يكـون تقريبـه لمـن يجعلـه مـن المقرّبيـن وتبعيـده لمـن يجعلـه مـن المردوديـن لأجـل الهـوى لا لغـرض يرجـع إلـى أمـر الديـن أو الدنيـا، والاسـتهانة بنصائـح[١٠] العلمـاء، وكثـرة الطاعـون، وقلّـة العمـارة، وتحاسـد الـوزراء المـؤدّي إلـى تخالـف الآراء، وتنـازع العسـكر بحيـث إذا قيـل لهـم انفـروا اثّاقلـوا.

---

١ لم نجد له اصلا في المصادر التي عندنا.
٢ اتحاف السادة المتقين ٤١/١.
٣ م: قال الله تعالى.
٤ س: صلى الله عليه وسلم.
٥ م – بِإِذْنِ اللَّهِ. قال عليه السّلام حين ما نزلت على ما رواه أبو الدرداء أمّا السّابق بالخيرات.
٦ ر، س: فيدخل.
٧ م – الجنة.
٨ رواه البغوي في تفسيره ٤٢٢/٦.
٩ س: لا غيرة له.
١٠ ر، ع: بناصح؛ س: بفضايح.

[772] Devletin zevalinin en açık işareti şeriatın hükümleriyle amel etmenin terk edilmesi ve uygulanmasına gereken özenin gösterilmemesi, askerin zulmünün çoğalması ve yayılması, bu zulmün ortadan kaldırılması için gereken dikkatin gösterilmemesi ve sultanın cömert ve ihsan sahibi olmayıp, cimri ve pinti olmasıdır. Bundan dolayı "Hükümdar ihsan sahibi değilse onu bırak, onun devleti gidicidir." denilmiştir. Bu alâmetlerden birisi hükümdarda var olduğunda veya onun idaresinde ortaya çıktığında devlet erkânının bu durumu hemen haber vermesi ve hükümdarın da ihmal göstermeden onu gidermesi ve düzeltmeye çalışması gerekir. Aksi hâlde, Basra harap olduktan, yani iş işten geçtikten sonra sökük yamanmaz.

[773] Allah'tan Osmanlı Devletinden bu alâmetleri uzaklaştırmasını ve efdalü's-salevât ve ekmelü'n-necât efendimiz Muhammed hürmetine sultanımız uğurlu hakan Ahmet Han'ın devletini dâim kılmasını diliyorum.

[774] Bunlar zikretmeyi istediğimiz Fevâid incilerini ve eşsiz bilgileri içeren bölümlerin sonu olsun. Allah'ın lutfu ve hamdi sayesinde bu eserin müsveddesini Hicrî 1023 senesi safer ayının sekizi çarşamba günü saltanat başkenti İstanbul/Konstantiniyye'de tamamladım. Başta ve sonda, zâhir ve bâtında Allah'a Hamd olsun.

[٧٧٢] وأظهر أمارات زوال الدولة ترك العمل بأحكام الشريعة وعدم المبالاة بتنفيذها، وغلبة الظلم وشيوعه من العسكر وعدم مبالاة[١] بدفعه، وأن لا يكون السلطان سخيًّا ذا هبة بل بخيلًا لئيمًا. ولذا قيل إذا لم يكن ملك ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة. فإذا وقع شيء من هذه العلامات من السلطان أو ظهر[٢] في ملكه يجب على أركان دولته أن يخبروه في الحال وعلى السلطان دفعه وتداركه بلا إهمال وإلا فبعد خراب البصرة يتّسع الخرق على الراقع.

[٧٧٣] نسأل الله أن يدفع عن الدولة العثمانيّة هذه العلامات ويديم دولة سلطاننا الخاقان الأسعد خان أحمد[٣] بحرمة سيّدنا محمد عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيّات.[٤] وليكن هذا آخر ما أردنا إيراده[٥] من درر الفوائد وغرر الفرائد.[٦]

[٧٧٤] وقد اتفق الفراغ[٧] من تسويده بتوفيق الله وتحميده يوم الأربعاء الثامن من شهر صفر المظفّر سنة ثلاث وعشرين وألف هجريّة في دار السلطنة قسطنطينية فالحمد لله أولا وآخرًا ظاهرًا وباطنًا.[٨]

---

١ س: مبالات.
٢ س: وأمر ظهر.
٣ س: الأسعد خان عبد الحميد ابن أحمد خان.
٤ س: بحرمة سيدنا المرسلين عليه أفضل الصلاة والتسلم وأكمل التحيّات؛ م: بحرمة سيدنا محمد عليه أفضل وأكمل التحيّات.
٥ س: وليكن هذه آخر ما أوردناه.
٦ ر + تم الفوائد الخاقانية في بيان موضوعات العلوم المتنوعة؛ م + تمت تمام.
٧ م – الفراغ.
٨ ر، س، ط – وقد اتفق الفراغ... فالحمد لله أوّلًا وآخرًا ظاهرًا وباطنًا.

***el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*'nin Süleymaniye Yazma Eser Kütp., Amcazade Hüseyin No. 321**'de kayıtlı bulunan yazma nüshasının başından ve sonundan görüntüler.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

صدر كلام أرباب الفضل والعرفان، وختم مقال أصحاب العلم والإتقان
حمد الله الذي فضل مداد العلماء على دماء الشهداء، لأنه إنما يخشى الله من عباده العلماء
ثم الصلوة والسلام على خير الأنام، محمد المحمود مزيل الشرك وشر الضلال
ومجلي عيون زوايا سرائر الأسرار بكحال، وعلى آله وصحبه الذين أزاحوا بنور علمهم
غياهب الظلام، ما تعاقب الليالي والأيام، وتناوبت الشهور والأعوام
وبعد فيقول أحوج العبيد إلى الفضل الرباني محمد أمين بن صدر الملة و
والدين الشرواني، شرح الله صدره، ويسر له أمره، إن أرفع المطالب وأسناها
وأنفع المآرب وأعلاها، وأسمى الفضائل والمناقب، وأسنى الكمالات و
والمراتب، على ما نطق به الكتاب والسنة، وأطبق عليه عظماء الأمة، هو التحلية
بحقائق العلوم والمعارف، والإحاطة بما فيها من الدقائق واللطائف
فإنها وإن كانت لكثرة ما فيها من الرياض والحياض، والخمائل والغياض
والطرائق والشعاب، والشواهق والهضاب، يتفرع عن كل أصل منها
أفنان وفنون، ويتشقق من كل دوحة منها أغصان وغصون، إلا أنها ليس
على من لم يأل فيها جهده، وعانى فيها وكده، وتصفح سينها وشينها
وتعرف غثها وسمينها، وإني قد صرفت فيها قدرا وصبغة [illegible] أيامها
ولم أزل في خدمتها مستديما، إلى أن من الله عز وجل علي باجتناء ثمرات
من أفنان فنونها، واقتناء سواد وبياض من صحائف الزبر شروحها ومتونها، فحملت
أن أحوم حوم مشكلة، وأحدث بعض أوانئ من بره، بترتيب كتاب
يجمع من العلوم أمهاتها، ويشتمل من الفنون ما هو من مهماتها، إلا أنها كان يعوق
في عن ذلك ما ابتليت به من مهاجرة الأوطان، ومفارقة الأولاد والإخوان
وذلك حين تلاطم أمواج الفتن في بلاد شروان، وتراكم أفواج المحن على من
كان فيها من السكان، وجرد الدهر على أهلها سيف العدوان، وأباد من كان
فيها من الخلان، وفرق بيني وبين أصحاب كانوا أسرار خزانتي ونزهة
خاطري، وحال بيني وبين أحباب كانوا بمنزلة الإنسان لناظري
فكأنما شاهدتهم قرة العين، فأصابنا الدهر بالعين، ففرق فيما بيننا

الخمائل المنهبط من الأرض قاموس

متعاد ودلج [illegible] رحبة

والوكد بالضم السعي والجهد وبالفتح المراد والقصد والهم قاموس

عليه بل لا ينبغي ان لا يجالس الا حدث مطلقا فان مجالستهم مضرة للدين والدنيا قيل
ان امارة زوال الملك ان يصحب الاحداث ومن لا عبرة له بالعواقب ومن امارة الادبار دولته
ايضا ان يقصد اهل مودته بالاذى وان ينتقص خواصه من قدر مؤونة ملكه
يكون تقريبه لمن يحط من المقربين وتبعيده لمن يحط من المردودين لا لاجل الهوى
لا الغرض يرجع الى امور الدين او الدنيا ومن اماراته تضايق العلماء وكثرة الطاعة
وقلة العمارة وتحاسد الوزراء المؤدي الى تخالف الاراء وتمانع العسكر بحيث
اذا قيل لهم انفروا اثاقلوا واظهر امارات زوال الدولة ترك العمل باحكام
الشريعة وعدم المبالاة بتنفيذها وغلبة الظلم وشيوعه من العسكر وعدم المبالاة
بدفعه وان لا يكون السلطان صاحب ذا همة بل بخيلا لئيما ولذا قيل اذا لم يكن
ملك ذا همة فدعه فدولته ذاهبة فاذا وقع شيء من هذه العلامات
من السلطان او ظهر في ملكه يجب على اركان دولته ان يخبروه في الحال والسلطان
دفعه وتداركه بلا اهمال والا فنعدا [illegible] البصرة تبع على الرافع نسأل الله
ان يدفع عن الدولة العثمانية هذه العلامات ويديم دولة سلطاننا خاقان
الاسعد خان احمد بحرمة سيدنا محمد عليه افضل اكمل التحيات ويكون هذا
زادنا بما يراده من درر الفوائد وغرر الفرائد تمت تمام

وقد تفرغ من تسويده بتوفيق الله وتحميده يوم الاربعاء
ثامن من شهر صفر المظفر سنة ثلث وعشرين و
الف هجرية في دار السلطنة قسطنطينية
فالحمد لله اولا واخرا ظاهرا وباطنا

م م
م

الثانية أن لا يجوز انتظار رتب الحاجات ويكون على الحذر في حفظه الثالثة أن لا يستغرق
أوقاته في استيفاء اللذات الجسمانية فإنها أقوى أسباب فساد الملك الرابعة
أن يكون مدار أموره على الرفق والمداراة لا على العنف والقهر الخامسة أن يكون
مطمح نظره رضاء الخالق لا رضاء المخلوق فلا يطلب في مخالفة الحق السادسة الشفقة
والمرحمة على الخلق فإنه يجلب حب الحق كما ورد في الحديث الصحيح الراحمون يرحمهم
الرحمن ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء السابعة الميل إلى صحبة أهل الحق وعدم
الانقباض من المواعظ والنصائح الثامنة أن لا يفوض معظمات الأمور على من
يعجز عنها بل يفوض كل أمر إلى أهله لأن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها التاسعة
أن يكون سياسته على وجه لا يكون لأحد مجال الظلم لأنه بمقتضى كلكم راع وكلكم مسئول
عن رعيته كل ما يقع في المملكة يسأل عنه يوم القيامة لكونه بواسطة قصور سياسته ثم لا بد
للسلطان من وزير عاقل صالح متدين قال الوزير إذا صلح صلح الملك وإذا فسد
فسد الملك قال الله تعالى حكاية عن موسى عم واجعل لي وزيرا من أهلي هرون أخي
اشدد به أزري وأشركه في أمري كي نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا ففيه إشارة
إلى منفعة الوزير لما لا يخفى وقال عليه السلام إذا أراد الله بأمير خيرا جعل له
وزير صدق إن نسي ذكره وإن ذكر أعانه ولذا قيل لا تسأل عن السلطان
واحفظ من هو وانظر إلى الوزير من هو قيل الأمين من الوزراء من صحب الملوك بالصدق
في المناصحة والخائن منهم من يصحبهم بالمداراة والمداهنة ثم يجب أن يبجل العلماء
والصلحاء ويجلب قلوبهم ويستعين بدعائهم ويشاورهم ويعتمد على قولهم فوق
ما يعتمد على قول غيرهم فإنهم ورثة الأنبياء وسبب صلاح الدارين ولذا قيل إنما
يقوم الدنيا بأربعة بعلم العلماء وعدل الملوك وعبادة الصلحاء وسخاوة الأغنياء
وفي الحديث النظر في وجوه العلماء عبادة وفيه أيضا يوزن مداد العلماء ودماء
الشهداء يوم القيامة فلا يفضل أحدهما على الآخر ثم اعلم أنك بطائفة قال الله تعالى فيهم
ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد
ومنهم سابق بالخيرات فيدخل الجنة بغير حساب وأما المقتصد فيحاسب
حسابا يسيرا وأما الظالم لنفسه فيحبس في طول المحشر ثم يتلقاه الله برحمته فيدخله
فيقول الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن وإذا علمت مقام أبيه يجب أن يجل أخلاف
أبيه لأن الحب والبغض يتوارثان ولا يقدم أحداث القوم عليهم لئلا تتغير قلوبهم

عليه

KAYNAKÇA

Alper, Hülya, "XVII. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasında bir Gazzali Şarihi Olarak Sadreddinzade eş-Şirvanî ve Şerhu'r-Risaleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012), sy. 21, s. 59-80.

Âmîdî, *el-İkhâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

Arıcı, Müstakim, "Sadreddinzade Mehmed Emin Şirvânî", *Osmanlı Felsefesi- Seçme Metinler*, Ömer Mahir Alper (ed.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 333-342.

Baberti, *el-İnâye*, el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, Bulâk, 1315.

Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, Dâru'r-Reşîd, Beyrut, 2000.

Celâleddin Devvânî, *Enmûzecü'l-Ulûm*, nşr. Dr. Seyid Ahmet, Selâse Resâil içinde, Meşhed: Mecmaü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1991/1411.

-----, *Hâşiye alâ Risâleti'z-Zevrâ*, Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, ts.

-----, *Şevâkilü'l-Hur fî-Şerhi Heyâkili'n-Nûr li's-Sühreverdî*, Bağdat: Beytu'l-Varrâk 2010.

Cihan, Ahmet Kamil ve Arsan Taher, "Mehmed Emin eş-Şirvânî'nin Meâd ile İlgili Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* (Nisan 2016), sy. 2/4, s. 57-102.

-----, "Mehmet Emin Şirvânî'de İşrâkî Düşünce", *Osmanlı ve İran'da İşrâk Düşüncesi* içinde, M. Nesim Doru ve dğr. (ed.), İstanbul: Divan Kitap, 2018.

-----, "Şirvani'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidu'l- Hakaniyye", *International Journal of Social Science JASS*, (2013) sy. 6 /4, s. 229-24.

Çelik, Ömer, *Muhammed Emin B. Sadreddin Şirvânî'nin Hayatı ve Fetih suresi Tefsirinin Tahkiki,* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1992.

Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983.

-----, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, çev. Ahmet Kamil Cihan, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Ebussuûd Efendi, *İrşâdu Akli's-Selîm,* Mektebetü'r-Riyâd, Riyâd, ts.

el-Fenâri, Muhammed Şah b Şemseddin, *Enmûzecü'l-Ulûm*, Süleymaniye Ktp. Hüsrev Paşa, No. 482, vr. 4b.

Fahreddin er-Râzî, *Câmiu'l-Ulûm/Hedâiku'l-Envâr,* Nuruosmaniye Ktp. No. 3760, vr. 3b-5a.

-----, *Mefâtîhu'l-Gayb,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

Fazlıoğlu, İhsan, "XV.-XVI. Yüzyıllarda İstanbul'da Felsefe Yapmak", *Türkiye'de/Türkçe'de Felsefe Üzerine Konuşmalar*, ed. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "İbn Sadreddin Şirvanî ve İtikadi Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy. 14 (1981), s. 249-276.

Güney, Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlas suresi Felsefi Tefsir Geleneği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Sâdi Çelebi, *Haşiyetu ale'l-İnâye*, (*Şerhu Fethu'l-Kadîr* içinde), el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, Bulâk, 1315, c. 2.

İbn Sînâ, *Risâle fi Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye, Mecmûatu'r-Resâil* içinde, nşr. Muhyiddin Sabri, Mısır 1328.

Karahan, Abdulkadir, *Tercümanu'l-Ümem* (İtikad Mezhepleri Üzerine Bir Yazma), İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Yayını 3, 1962.

Kurtaran, Uğur, "Osmanlı Seferlerinde Organizasyon ve Lojistik", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, (2012) sy. 7/4, s. 2282.

Kurtuluş, Rıza, "Camiu'l-Ulûm", *TDV İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: 1993) VII, s. 134.

Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye,* nşr. Halîl Mansûr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Molla Fenârî, *Füsûlü'l-Bedâi' fî Usûli'ş-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.

Nevevî, *Kitâbü'l-Ezkâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.

Nîsâbûrî, *Garaibü'l-Kur'ân ve Rağaibü'l-Furkân,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

Sadruşşerîa, *et-Tenkîh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Seyyid Şerîf Cürcânî, *Mevakıf Şerhi/Şerhu'l-Mevâkıf,* nşr. Ömer Türker, İstanbul: TC Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

-----, *Hâşiyetü'l-Metâli',* Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire, 1306.

-----, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehe'l-Usûlî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

Şehâbeddin el-Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî,* Dâru Sâder, Beyrut, ts.

Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd,* Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998.

Tûsî, *Şerhu'l-İşârât,* nşr. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts.

Yaka, Eyüp, "Fethullah b. Sadreddin Şirvanî (ö.1036/1626)'nin İbadet Risalesi", *Tasavvuf,* (2002), s. 79-95.

Yalın, Salih, "Şirvânî'de Ahlak ve Siyaset", *Bilimname,* 2013/1, (24), s. 9-30.

Zemahşerî, *el-Keşşâf,* nşr. Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetü'l-Abîkân, Riyad, 1998.

DİZİN

A

B

C-Ç

D

E

F

G

H

I-İ

K

L

M

N

O-Ö

P

R

S-Ş

T

U-Ü

V

Y

Z